PAULSEN
CONTRO IL CLERICALISMO

PICCOLA BIBLIOTECA DI SCIENZE MODERNE
N.RO 149

FRATELLI BOCCA EDITORI

FEDERICO PAULSEN

Professore all' Università di Berlino

Contro il Clericalismo

Versione di Luigi Guglielminotti

I.
FILOSOFIA SCOLASTICA.
II.
KANT IL FILOSOFO DEL PROTESTANTESIMO.
III.
CATTOLICISMO E SCIENZA.
IV.
FICHTE IN LOTTA PER LA LIBERTÀ DI PENSIERO.
V.
HAECKEL CONSIDERATO COME FILOSOFO.

TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
Roma - Milano
1907.

PROPRIETÀ LETTERARIA

Torino — Grafica Editrice Politecnica, via Bodoni, 2.

PREFAZIONE [1]

Per due ragioni specialmente mi sono deciso a una nuova edizione di questi saggi riuniti insieme. La prima ragione sarebbero le continue richieste della trattazione di Kant, considerato come filosofo del protestantesimo e di quell'altra intorno agli Enigmi della Vita *di Haeckel. Questi due saggi hanno anche fatto sì che un gran numero di letterati insorgesse ferocemente contro di me, per cui io mi trovo costretto a rimanere armato nel mio posto di combattimento.*

Il primo saggio fu occasionato dalla storia dell'idealismo di Willmann e apparve prima di tutto nella Deutsche Rundschau (*Agosto 1898*).

Il secondo saggio — Kant, il filosofo del protestantesimo — *fu pubblicato per la prima volta nei* Vaihingers Kantskudien *(1899) e in seguito anche a parte.*

Il terzo saggio, che è una critica del libro di v. Hertling intitolato Il principio del Cattolicismo e la Scienza, *fu pubblicato dalla* Deutsche Stimmen *(1899)*.

---

(1) *Dalla seconda edizione tedesca.*

Il quarto, intorno al conflitto di Fichte, vide la luce nell'aprile 1899 nella Deutsche Rundschau.

L'ultimo, Haeckel considerato come filosofo, *venne pubblicato dai* Preussische Iahrbüchen *nel luglio 1900.*

Al lettore non sfuggirà l'unico spirito da cui sono animati questi saggi. Essi vogliono essere una difesa della moderna filosofia idealistica contro i suoi due nemici: il clericalismo e il naturalismo. Il naturalismo disprezza la filosofia perchè la crede una forma oramai invecchiata di pensiero. Il clericalismo invece odia e accusa la filosofia, perchè la crede responsabile dell'allontanamento dalla fede.

Nel centro del combattimento si trova Kant, ciò che dimostra l'importanza eccezionale di quest'uomo. In verità gli attacchi sono diretti verso il punto giusto, poichè la filosofia di Kant significa e distruzione del dogmatismo naturalistico, della filosofia materialistica e distruzione del dogmatismo ultranaturale, oppure della metafisica scolastica.

Kant ha, contro il materialismo dogmatico, chiaramente dimostrato che i corpi sensibili i quali formano l'oggetto delle scienze naturali, vengono limitati dal soggetto e dalle sue funzioni e che quindi essi non possono essere la realtà assoluta. Al sopranaturalismo dogmatico poi Kant ha fatto vedere che l'essere in sè stesso viene certamente da noi immaginato per mezzo di idee necessarie di ragione, ma che non può essere oggetto di una conoscenza scientifica per mezzo di concetti di ragione.

Finchè la filosofia moderna difende tali principii deve trovarsi in urto inesorabile tanto con una scienza naturale che vuole coi proprî metodi

e concetti dominare ogni filosofia, quanto con quell'altra filosofia la quale per servire agl'interessi religiosi vorrebbe ridurre gli articoli di fede a verità dimostrabili della ragione: con altre parole vorrebbe della fede fare un trattato di teologia naturale.

Il nostro tempo è più propizio alle idee estreme che a quelle medie. Ciò non toglie che si possano difendere le idee medie quando la verità lo esige. Non sono per nulla convinto di quel proverbio che dice: « la verità si trova nel mezzo ». Nel nostro caso il proverbio ha però ragione. Una libera ricerca scientifica e una fede religiosa non si trovano in un contrasto inesorabile. Esse potrebbero a questo riguardo lasciarsi ammaestrare dalla storia.

Dal tempo in cui esiste, ed è notevole, una vita spirituale nordica, fede e scienza si trovano a lato, si combattono, si sopportano e si determinano a vicenda. Esse continueranno anche per l'avvenire ad essere le grandi forze della vita spirituale per quanto si oda spesso annunciare la fine dell'una o dell'altra, la morte della religione o la sottomissione del pensiero.

L'importanza universale della filosofia di Kant consiste appunto nell'avere stabilito con mano felice i confini dei due regni. La ragione domina coi suoi concetti il mondo delle percezioni: questo è il suo primo campo d'azione. La ragione ha pure un campo d'azione al di là delle percezioni le quali sono incapaci di un'esistenza propria e chiusa in sè stessa. La ragione per mezzo di necessarie de-

duzioni esce dal mondo delle percezioni per ritornare poi, servendosi di idee pratiche, alla percezione della realtà.

Steylitz presso Berlino
22 novembre 1900.

FEDERICO PAULSEN.

Omisi alcuni periodi che mi parevano non dovessero interessare il pubblico italiano. Tutti insieme formeranno forse due pagine. Se in certi punti la lingua è alquanto barbara prego osservare che essa non è se non il rispecchio dell'originale. L'indole polemica del libro e le materie di cui tratta non permisero all'autore stesso dell'originale una forma troppo letteraria.

Berlino - Friedenau
Agosto 1907.

LUIGI G.

FILOSOFIA SCOLASTICA

OSSIA

L'ULTIMO TRIBUNALE D'INQUISIZIONE

SOPRA LA FILOSOFIA MODERNA

Gli avvenimenti possono venire considerati e giudicati dogmaticamente oppure storicamente. Giudicare dogmaticamente gli avvenimenti vuol dire misurare pensieri e organizzazioni col metro di una verità assoluta e, secondo che questa esige, definirli veri o falsi, buoni o cattivi. Giudicare storicamente gli avvenimenti vuol dire cercare di comprenderli dalle condizioni del loro tempo e stabilire il loro valore dal valore che venne loro attribuito dal tempo in cui vissero.

La trattazione dogmatica è tradizionale nel mondo teologico. È cosa essenziale al credere e operare religioso il considerare se stesso quale l'unica verità assoluta e definire come errore tutto quello che da questa fede si allontana. È cosa naturale per l'uomo giudicare vero e buono quanto egli possiede; assurdo e contrario tutto quanto gli è estraneo. Questo sistema passò dalla teologia alla filosofia. Ancora nel secolo passato nella storia della filosofia il metodo dogmatico aveva la precedenza sopra il metodo storico.

Ma, col perfezionarsi del metodo storico, successe nel secolo XIX un vero mutamento. Noi abbiamo cessato di considerare la religione greca cogli occhi dei padri della Chiesa oppure dei riformatori e non vedere in essa che forme riprovevoli di pagana idolatria. A noi pare di vedere nelle divinità omeriche e nelle creazioni di Fidia le forme necessarie per mezzo delle quali la divinità si rivelò allo spirito greco. Noi ci siamo in questa maniera sollevati a un apprezzamento del loro valore, a un riconoscimento sincero di quella bellezza che è loro propria, per cui la scomparsa di queste forme dalla storia ci pare quasi una perdita. Così pure nella concezione di sistemi filosofici e scientifici il metodo dogmatico venne sempre più incalzato e sostituito dal metodo storico-critico. Quei grandi sistemi che hanno avuto un predominio nella storia, uomini come Aristotile, Tommaso, Spinoza, Locke, Kant, sono per noi creazioni necessarie dello spirito umano. Nelle condizioni religiose e politiche in cui vissero questi pensatori, nel grado di sviluppo che aveva raggiunto la cognizione scientifica del loro tempo, essi non potevano creare altri pensieri sopra la natura e il senso delle cose, di quelli che furono manifestati da ciascuno dei loro sistemi. Riconoscere la necessità interna di questi sistemi vuol dire comprenderli storicamente. Riconoscere questa necessità significa pure ammettere la possibilità del loro apprezzamento storico. Sarebbe infatti cosa stolta voler misurare queste forme col criterio del nostro modo di pensare e di quello del nostro tempo

per dichiararle forme del puro errore e così disprezzarle. Fu Hegel che per primo applicò veramente il metodo storico alla storia della filosofia, non senza certamente farlo servire al suo proprio modo di pensare. La necessità di ognuno di quei grandi sistemi dovrebbe essere non soltanto una storica, ma anche una logica: ciascun sistema dovrebbe essere un passo logicamente necessario verso quell'assoluta verità la quale si sarebbe ora manifestata nel sistema dell'idealismo assoluto.

Nel mondo scientifico questo sistema, questo modo di considerare la storia delle idee si è oramai imposto. Con ciò non si vuol dire che bisogni rinunciare affatto di applicare gli attributi *vero* o *falso* ai diversi sistemi, poichè è possibile comprendere la necessità storica di un sistema e nello stesso tempo vedere perchè quel sistema non sia più possibile in circostanze diverse, sia riguardo alla ragione come al sentimento. Una cosa però è necessaria e questa è la convinzione che anche il proprio sistema non è la verità assoluta, ma bensì un prodotto di circostanze storiche le quali sono ugualmente destinate a scomparire. Certo, a noi manca la cognizione del futuro, quindi il nostro modo di pensare si presenta in certo qual modo necessariamente come definitivo e incondizionato. Noi non possiamo in concreto rappresentarci la sua relatività storica e quindi il suo carattere transitorio. Noi sappiamo però in astratto che anche il nostro pensiero nasce e vive nel tempo, e nel tempo sta racchiusa la soggettiva premessa per l'apprezzamento storico dei sistemi anteriori.

Ma la Chiesa cattolica non ha voluto saperne di queste nuove teorie. La Chiesa cattolica ha saputo bensì trarre profitto dall'impiego del metodo storico, essa però non ha voluto assoggettarsi a lui ed è rimasta nell'antico metodo dogmatico. Ciò fa parte della sua essenza. Essa è sicura di possedere la verità assoluta e all'infuori della sua dottrina non esiste nè verità, nè salute.

Siccome poi non vi esiste una doppia verità, una religiosa e un'altra scientifica (la Chiesa ha sempre rifiutato questo spediente), così non esiste che una vera filosofia, vale a dire quella insegnata dalla Chiesa. Questa sola e unica filosofia approvata e raccomandata è la filosofia di S. Tommaso, come hanno ripetutamente dichiarato gli ultimi due pontefici. L'applicazione dell'assolutismo papale nella dottrina ecclesiastica porta quindi con sè il legame completo della filosofia e dell'insegnamento filosofico.

Ciò detto, non è difficile figurarsi quale aspetto dia la Chiesa cattolica alla storia della filosofia. Uno svolgimento storico esiste per lei tutt'al più fino al raggiungimento della vera filosofia, quella appunto di S. Tommaso. Da questo punto in poi non può più esistere una trasformazione nei principii, ma unicamente un lavoro polemico-apologetico di appropriazione e di perfezionamento. Tutte le nuove forme fondamentali di pensare che sorsero nel campo protestante in modo speciale, per l'avvenimento della riforma, sono tutte più o meno gravi forme di errore. Materialismo, naturalismo, panteismo, nominalismo, sensualismo, empirismo,

agnosticismo, criticismo, scetticismo, nichilismo, questi sono gl'intercalari d'uso coi quali la dottrina cattolica nella sua esposizione della storia della filosofia crede di annientare i moderni sistemi. Con aria di trionfo passa essa attraverso i diversi sistemi che rapidamente si seguirono nel secolo XIX. Questo fatto viene da essa considerato quale una prova empirica della loro falsità e con piacere applica a questi sistemi le parole del poeta:

Ieder dieser Lumpenhunde
Wird vom Andern abgethan.

La filosofia tomistica appare quindi nella sua aureola di gloria come una filosofia perenne (*philosophia perennis*).

Già ci si era abituati a passare sopra queste cose senza grande commozione. Esse, se erano una piaga nel mondo, appartenevano per altra parte al sistema cattolico il quale forma un mondo a sè, che ci eravamo abituati a considerare come estraneo al mondo scientifico. Ma la recente opera del famoso filosofo e pedagogo Willmann in Praga mi pare costringa i rappresentanti della moderna filosofia a uscire da questo riserbato contegno.

Quest'opera merita di non essere passata sotto silenzio, mi sembra al contrario, che come un segno del tempo, essa meriti l'attenzione del grande pubblico.

Debbo confessare, che non senza grande dolore io fui costretto deporre questo libro. Dopo l'inneggiante esposizione della filosofia scolastica nel secondo volume, io non mi sarei certo mai aspet-

tato un completo e libero apprezzamento della filosofia moderna nel terzo volume; io non avrei però ugualmente creduto si potesse fare un'esposizione come realmente venne fatta. Non mi tengo per nulla offeso quando intendo dire che il nostro tempo non ha ancora toccato il più alto apogeo a cui possa arrivare l'umanità, nè sono di parere opposto quando si dice che la filosofia moderna non può venire inneggiata come fosse la perfezione della saggezza. Però che un uomo di così elevata e importante posizione come Willmann si abbassasse fino a gettare il titolo di sleali sofisti a uomini come Kant e Spinoza, questo non l'avrei certo mai creduto. Se un uomo schiavo di partiti, a cui nulla è proprio all'infuori del suo programma e della buona intenzione, invece di regalarci una storia ci dona un povero libello, nessuno farà gran caso di ciò: se però un uomo indipendente, ricco di cognizioni e di intelligenza come Willmann si abbandona a tale un maltrattamento di uomini così serii e leali, ciò è una prova che il movimento reazionario, il quale nella sua origine poteva essere giustificato, ha guadagnato nuova forza sopra gli animi.

Sarà però bene dare prima di tutto un breve sguardo generale a questo lavoro del Willmann. Nel primo volume l'autore delineando la filosofia platonico-aristotelica, espone la genesi del vero idealismo; nel secondo tratta del suo svolgimento e perfezionamento per mezzo del cristianesimo antico e del medio-evo; nella prima parte del terzo volume si parla del tralignamento della

filosofia dopo la riforma. Quello spirito di soggettivismo e di autonomismo che si sprigionò dalla riforma distrusse quei principî ideali sui quali erano profondamente basati fede e ordine sociale nel medio-evo, e furono origine di quel falso idealismo che condusse a Kant e alla rivoluzione.

Dopo il cominciamento del XIX secolo il protestantesimo si sforzò di riacquistare quei oggettivi e ideali principî che aveva distrutto, ma ciò non rimase che un debole e vano tentativo. Solo col rinascere del tomismo nel campo cattolico fu nuovamente stabilito un fondamento sicuro per l'edificio della filosofia.

Io avrei certamente potuto rendermi ragione se Willmann avesse detto che la filosofia moderna incomincia colla perdita di quella sicura posizione che l'idealismo aveva posseduto nella filosofia tomistica. Il secolo XVIII rappresenta il massimo decadimento della concezione idealistica. A cagione di quel predominio che ebbero le scienze naturali nel pensiero moderno a cominciare dal secolo XVII lo spiritualismo cominciò a dubitare di sè stesso; bisogna però confessare che dopo la comparsa di Kant esso si trova di nuovo in procinto di imporsi. Dal suo punto di vista Willmann avrebbe potuto aggiungere che l'unica salvezza consiste nel rinnovamento della filosofia scolastica; còmpito della filosofia sia semplicemente quello di applicare i principii della filosofia idealistica all'ampia e cresciuta realtà della vita. Il metodo storico avrebbe potuto dirgli che questo soggettivismo nella moderna filosofia non è che il necessario risultato

dell'incontro, di un rigoglioso svolgimento di spirito scientifico con un indebolimento e tralignamento delle forze oggettive della storia. Allora Willmann avrebbe forse dato sopra Spinoza, Hume, Rousseau, Kant un giudizio sfavorevole, ma avrebbe nello stesso tempo avuto parole di riconoscimento per questi uomini i quali ebbero il coraggio di fabbricarsi, ciascuno alla sua maniera e colle proprie forze, un mondo ideale.

Io avrei compreso e tollerato una tale esposizione, anche riconoscendo ch'io mi sarei trovato nella necessità di fare le mie riserve. Ma l'esposizione del Willmann non è che una raccolta di rabbuffi, di disprezzi e di condanne. Ciò è veramente doloroso.

Non è mio metodo quello di caratterizzare un libro con frasi tolte dal contesto del discorso, poichè ciò è ben sovente un metodo poco leale. Se io però questa volta non sfuggirò da questo sistema ciò significa che lo spirito che appare in quelle frasi è lo stesso di quello che domina tutto il libro.

Dopo aver trattato Descartes e Leibniz con una certa quale moderazione, Willmann versa sopra Spinoza tutta la misura del suo sdegno. « Spinoza è un uomo la cui fede ha sofferto naufragio. Spinoza però non ha il coraggio e la sincerità di confessare questo, che anzi fa di tutto affinchè la sua povertà sembri ricchezza, il suo malcontento sembri tranquillità. Sofista dalla punta dei capelli ai tacchi delle scarpe, egli si serve dei filosofemi come di mezzi per arrivare al suo scopo, autono-

mista per essenza orna le sue pretenzioni con frasi sopra l'umana debolezza, l'eccellenza del sapere, la maestà della legge di natura; però l'anima di tutto è l'autonomismo » (pag. 287). — « Nella sua dottrina tutto è combinato, affettato, finto, incerto; soventissimo si dà a un ammasso di opinioni una certa qual forma per mezzo del busto del metodo geometrico; reminescenze non digerite e tolte da altri libri servono d'ornamento » (pag. 287). « Noi impariamo subito fin da principio a conoscerlo per ciò che è: un *falsario* provetto. Il pio pensiero della dimostrazione ontologica: l'essenza di Dio racchiude la sua evidenza, viene così cambiato: l'essenza di Dio genera la sua esistenza; è il suo principio positivo » (pag. 293). « L'ateista giudeo *ha rubato* a S. Agostino l'espressione *sub specie aeternitatis* ». « Ci vuole una vera mutria giudaica per chiamare la sua opera *Etica* ». La camuffata quintessenza del trattato *theol pol.* « significa distruzione della religione per mezzo del potere civile menato pel naso da filosofi radicali » (288). « Il padre della critica biblica è però anche il padre del radicalismo giudaico, il quale nel XVII secolo non poteva ancora spiegare le sue ali d'avoltoio, ma ebbe campo a svilupparsi nel tempo vicino alla rivoluzione e ora si nutre della società europea come se essa fosse già una *carogna* » (285).

Il fanatismo d'odio che si sprigiona da queste linee raggiunge, in una singolare osservazione sopra la personalità di Spinoza, il suo punto culminante. « I biografi di Spinoza ci assicurano colle

frasi più certe, che egli nella sua vita privata sia stato affatto esemplare, colle quali parole sembra si voglia significare che da una dottrina immorale si dovrebbe attendere anche una vita perversa. Può darsi che egli non sia vissuto come ha insegnato, però in questo fatto esiste una contraddizione, poichè l'uomo veramente saggio è colui che vive come crede e insegna: le virtù dell'uomo saggio sono il riflesso del suo intelletto sano » (911).

Io penso che un tale maltrattamento della memoria di un uomo, che null'altro fece di male senonchè egli si formò da sè stesso pensieri sopra Dio, il mondo e la vita; che non desiderava altro dal mondo se non che questo non lo impedisse di lavorare per lo scopo della sua esistenza; che senza fini e mire secondarie servì a Dio e alla verità, tale un maltrattamento ripeto, giustificherebbe e meriterebbe ogni severissimo rimprovero. Noi però ci ricordiamo di quanto Spinoza stesso ci ha insegnato. Contrariamente a coloro che amano condannare o deridere gli affetti e le azioni degli uomini, Spinoza si era prefisso di considerare ogni cosa come se si trattasse di figure matematiche o di problemi fisici: egli si sforzava cioè di comprenderle nella loro necessaria condizione. Non è difficile riconoscere ove sta la ragione di quell'odio. Chi ha deciso di rinunciare al diritto del libero pensiero, al primo fra tutti i diritti che esige che noi ci lasciamo guidare unicamente da motivi di ragione, costui sarà proclive a condannare come riprovevole superbia il diritto che altri

pretende di pensare liberamente. Costui odierà il libero pensatore, perchè questi è una minaccia per la sua esistenza e anzi la sola sua presenza gli è già un rimprovero.

Oppure vorrebbe forse il Willmann non ammettere che egli sacrifichi per obbedienza la propria ragione? Dirà egli di essere stato portato a così ragionare, guidato unicamente dalla propria ragione senza alcun costringimento esteriore? Ma allora perchè condannare l'autonomismo come l'unico vero male nella filosofia? Non dovrebbe egli al contrario consigliare e incoraggiare ognuno ad abbandonarsi tranquillamente nelle mani della ragione, la quale lo condurrà a certa salvezza?

Io non voglio troppo a lungo fermarmi sopra il maltrattamento a cui altri uomini illustri furono sottoposti dal nostro autore. Locke è l'ignorante filosofo di circostanza in veste di *gentlemen;* Berkeley, il superbo vescovo anglicano, il quale si è appropriato una diocesi irlandese; Hume è un ragionatore e ateista superficiale il cui scetticismo si può paragonare ai vermi che si nutrono di cadaveri; Rousseau, un facile naturalista e sofista perduto, il cui carattere era di non averne alcuno e ciò come conseguenza del suo autonomismo. Io vorrei soltanto dedicare una parola speciale per ciò che riguarda Kant.

Kant appartiene naturalmente, insieme cogl'Inglesi, al circolo dei falsi idealisti. « Il soggettivismo dell'ideale per mezzo dell'autonomismo di Kant », è il titolo del capitolo che tratta di lui. Il nervo della filosofia di Kant è l'autonomismo.

Kant è diventato una grandezza storica perchè egli seppe dare una forma speculativa a quell'autonomismo di cui era pieno il tempo suo. Rousseau è la sua vera guida. Dietro la pedanteria di Kant si nasconde una viva ammirazione per le idee del tempo, come pure sono evidenti le sue simpatie per la rivoluzione francese. Come Lutero fu l'uomo che infiltrò il soggettivismo nella religione, così Kant significa il trionfo dell'autonomismo nella speculazione. Il filosofo Protagora è il più antico antenato di questa dottrina. La critica della ragion pura ha trasmutato l'ontologia oggettiva in una dottrina soggettiva di categorie. « L'esistenza universale ha sua origine nel soggetto il quale dopo tanto orgoglio si muta a sua volta in una semplice apparizione ».

« La dialettica poi ha distrutto le idee di Dio, dell'universo e dell'anima e questa distruzione fu la vera opera dell'autonomismo di Kant. Lo stesso autonomismo regna naturalmente anche in morale. Egli batte e ripicchia certamente sopra il precetto oggettivo di ragione che egli ha stabilito di fronte alle passioni. Saggiamente però egli parla soltanto delle passioni sensuali, poichè egli non può parlare delle altre senza troncare con questo il ramo sul quale egli siede. I moventi della sua morale sono la cortigianeria, l'insubordinatezza e l'orgoglio. Quell'adorazione di sè stesso che egli raccomanda non è altro se non un gozzovigliare nel proprio *Io*.

« Sopra questo fondamento apparentemente vuole egli quindi ristabilire la religione. A coloro che

non sono ancora abbastanza evoluti nel pensiero vengono gettati i postulati come piccole monete e ancora di falso conio. Perciò l'ateismo di Kant ci è molto più antipatico che non il meno mascherato scetticismo di Hume.

« Lo scettico mette a parte l'idea di Dio e l'abbandona a sè stessa; la critica della ragione invece dopo averla distrutta completamente la richiama come un fantasma operando in questa maniera una teurgica più ributtante di quella pagana stessa ».

Si contrappone quindi la schietta natura di Fichte alla doppiezza di Kant e all'oscurità di Spinoza (540).

Nelle parole di chiusa si dice che i difetti principali di Kant sono mancanza di saggezza e di modestia. Egli si lascia guidare da un desiderio senza limiti d'indipendenza per cui lo spirito di libertà si muta in una schiavitù, in un accarezzamento delle debolezze del proprio tempo: esso è come una palla in balìa delle onde che viene condotta al precipizio. Chi si abbandona a un tal maestro corre alla rivoluzione, vale a dire alla distruzione della fede, della morale e della scienza stessa. Lo spirito della scienza non regna sopra di lui, poichè egli costringe la filosofia a diventare la serva di quella dea ragione che Robespierre pose sull'altare di Nôtre-Dame. Queste perniciose conseguenze non sono però visibili a tutti, poichè l'uomo astuto studiò il modo di tenerle mascherate. La sua esposizione è secca, pedante, oscurata da analogie e artifizî i quali stanno come un

velo sopra quei radicali e rivoluzionari pensieri che formano la quintessenza della sua filosofia. Kant è insomma la rivoluzione che si mette in marcia con polvere e pennacchi e ciò è tanto vero che i sanguinosi rivoluzionari situati al di là del Reno riconobbero la stretta parentela loro col filosofo di Konisberga, e nel novembre 1795 il « Moniteur » annunziava che Kant stava all'avanguardia dell'evoluzione intellettuale tedesca (997). Ho voluto citare questi apprezzamenti affinchè il lettore ne conosca la paternità se mai egli li udisse ripetere dalla tribuna del Reichstag. Io non dubito infatti minimamente che l'opera di Willmann diverrà ben presto la fortezza in cui si rifugieranno tutti gli oratori ultramondani per difendere la loro posizione politica, così che quest'uomo sarà una continua spada contro la moderna filosofia.

Dal libro del Willmann appare con evidenza ciò che gli oratori del Reichstag hanno da lungo tempo preteso, vale a dire che ogni nostro guaio nella vita politica, ogni sentimento rivoluzionario, ogni manifestazione anarchica e democratica parte direttamente dalla cattiva filosofia. La filosofia kantiana che con ogni sorta di lanterne magiche e di false manovre ha finora saputo nascondere il suo vero carattere, è stata finalmente denudata e considerata. Sì, certo « è un terribile colpo di luce che da queste pagine cade sopra le ragioni delle decomposizioni sociali della Germania protestante » (492); giova sperare che si apriranno gli occhi di un illuminato uomo di Stato, il quale forse arriverà ancora in tempo per distruggere

questa terribile semenza dell'incredulità e della rivoluzione. È veramente tempo di cominciare a mettere limiti alla sovversione, e quest'opera di salvamento dovrebbe cominciare colla lotta contro quella filosofia che colla scusa della profondità di pensiero riesce insinuarsi e filtrare per distruggere. Il calunniatissimo Wöllner conobbe già molto tempo addietro il pericolo e Federico Guglielmo II, il difensore della verità e della morale cristiana, dall'alto del trono prussiano era deciso di mettersi in opera contro il crescere di questo pericolo. Per somma disgrazia il suo regno fu di troppo corta durata e in seguito la leggerezza e cecità dei regnanti hanno fatto moltiplicare il male, poichè si giunse persino a considerare la filosofia di Kant quale una fortezza contro il materialismo e l'incredulità. Ora però non vi esiste più alcuna scusa. Kant è il vero distruttore dei principî ideali, il profeta dell'ateismo e della sovversione, per chiunque abbia occhi e voglia vedere.

A me sembra che non è l'onore di Kant che viene qui intaccato, ma sibbene l'onore di quella persona che così bassamente lo calunnia. Io non chiudo gli occhi dinanzi alle debolezze di Kant, come neppure dinanzi a quelle di Spinoza. Due cose però non possono assolutamente venire messe in dubbio, nè in Kant, nè in Spinoza. La prima sarebbe una perfetta rettitudine d'intenzione: se essi sbagliano non è perchè essi non cercano seriamente la verità. Essi non si basano sopra postulati, non amoreggiano con dogmi riconosciuti e con opinioni che potrebbero loro procurare favo-

ritismi: essi dirigono il loro sguardo direttamente verso l'oggetto e si sforzano di formare pensieri i quali si presentino come necessari alla ragione. La seconda cosa che noi dobbiamo loro riconoscere è quel pronunciato sforzo del loro intelletto per la costituzione di una metafisica idealistica. La loro filosofia ha una tendenza *trans phisicam* dai primi cominciamenti del loro pensare indipendente fino agli ultimi scritti della parte critica. La filosofia critica è dopo tutto null'altro se non l'armatura per la fabbricazione di un nuovo sistema di idealismo oggettivo, il nuovo metodo di metafisica da Kant tanto cercato e finalmente trovato. La metafisica dimostrativa di Leibniz e Wolff non gli pare un fondamento abbastanza sicuro contro il naturalismo crescente, egli cerca adunque e trova un nuovo doppio sostegno per l'idealismo da una parte nelle considerazioni conoscitivo-teoriche, d'altra parte nella certezza morale colla quale la buona volontà assicura se stessa e concepisce la propria legge come l'unico vero ordine del mondo, anzi come la volontà stessa di Dio. La teologia morale viene a prendere il posto della teologia materialista.

Nel mio libro sopra Kant che vide la luce or non è molto tempo, mi sono soffermato in modo speciale sopra questo aspetto della filosofia di Kant. Speriamo che Willmann si decida un bel giorno a dare uno sguardo a questa esposizione e allora egli cangierà forse quell'opinione che gli permette di collocare il filosofo di Konisberga tra i sofisti, gli scettici e ateisti. Sono fermamente

convinto di aver dimostrato con certezza che Kant con tutta la sua filosofia non è un seguace di Hume, sibbene un parente intimo di Platone e Leibniz. Io avrei potuto intitolare la mia esposizione: « Kantius platonizans ». Egli ha certamente sentito l'influenza di Hume ma solo per prendere in considerazione una certezza più forte dei principî ideali, contro la concezione scettica di Hume. Egli non è un distruggitore di principî ideali, poichè tutti i suoi sforzi tendono a dimostrare la possibilità a priori di una cognizione oggettiva contro lo scetticismo e secondariamente a dimostrare l'insufficienza della filosofia puramente fisica del materialismo. Forse egli non ha raggiunto il suo proposito, ma non vi può essere dubbio sopra la sua intenzione.

Aggiungerò ancora qualche osservazione. Willmann rimprovera a Kant e in generale ai filosofi dei secoli XVII e XVIII che a loro manca il senso storico. Ciò è vero: essi non hanno ne pietà nè apprezzamenti per il passato: in loro predomina pur sempre il metodo dogmatico. Ma ha Willmann diritto di gettare questo rimprovero? Che pietà ha egli per la storia? Oppure non apparterranno forse alla storia i secoli che stanno tra la riforma e la rivoluzione? Non hanno essi pure cooperato allo svolgimento e perfezionamento dei popoli europei? Questa epoca di filosofi detta dell'*Aufklärung* e che Willmann copre di disprezzo, non è forse stata sotto molti aspetti un'epoca molto fruttuosa per la nostra coltura? Non sono forse questi filosofi che hanno distrutto la credenza nei

demoni e nelle streghe per sostituirla colla educazione vera del popolo? Se Willmann nella sua concezione dogmatica non fosse stato così strettamente legato, allora egli si sarebbe certamente domandato ragione di questo sfacelo della filosofia nell'epoca moderna e di questo allontanamento dai principî ideali. Certo, egli pretende che la filosofia scolastica è essenzialmente sempre esistita: egli cita i domenicani e gesuiti del XVII secolo, egli nomina i benedittini e minoriti del XVIII secolo. Ma quei nomi che egli cita (Badenstuber, il fondatore della filosofia *salisburgensis*, Ercolano Obewach, Gaspero Leichleintner, ecc.) sono realmente una prova che il tomismo era morto. Perchè era esso morto? Non per mancanza interiore di vita, ci dice Willmann, ma perchè non lo si voleva ascoltare e comprendere. Ma perchè nessuno voleva saperne di questo benedetto tomismo? Sarà proprio stato soltanto la malizia della natura umana che fece sì che tutti corressero dietro ai « *sofisti del falso idealismo?* ». Non occorreva molto talento per far capire allo storico dell'idealismo ove stava la causa di questo decadimento della filosofia tomistica e dell'insegnamento ecclesiastico. Questa causa stava nella diffidenza che nutriva la ragione umana per una filosofia dominata dall'autorità. La dottrina ecclesiastica si era talmente unita alla filosofia aristotelico-scolastica da impedire alla filosofia qualsiasi rottura appena essa tentò di liberarsi dalla tradizione. Colla condanna della nuova cosmologogia nella persona di Galileo la Chiesa si affermò il diritto di guidare lo studio

filosofico-scientifico. Willmann credette bene di sorvolare sopra questo fatto, poichè Galileo viene nominato appena quando l'autore gli rimprovera di aver rigettato le concezioni aristoteliche, mentre invece Copernico e Keplero ricevono un'ampia difesa e l'autore non manca di dimostrare l'analogia dei loro pensieri con quelli dell'antica filosofia.

Manca pure ogni tentativo per spiegare colla storia della fisica quel disprezzo generale che si erano attirate nel XVII e XVIII secolo le forme sostanziali, le entità, le qualità interiori e le forze nascoste. Per quanto questi concetti della filosofia scolastica possano avere un valore superiore a quello che loro attribuiscono i critici, tuttavia non si può negare che è giustissimo ciò che asseriscono i fisici di quel tempo, che cioè la fisica aveva cominciato a progredire proprio da quel giorno che si era liberata da simili impacci per dedicarsi alla considerazione meccanico-matematica. L'odio poi con cui quelle vecchie concezioni vennero abbandonate, si spiega col fatto che la filosofia scolastica, difesa dalle autorità ecclesiastiche e civili, impediva il trionfo delle nuove idee. Ma questi fatti vengono nel libro di Willmann appena accennati, eppure niuno potrà mai avere un'idea chiara sull'origine della moderna filosofia il quale ignori questi fatti. La filosofia moderna sorse come una filosofia d'opposizione, scacciata dall'insegnamento ufficiale, accusata e perseguitata dai proprietari della filosofia e della scienza approvate. Ovunque, sia in paesi cattolici che in quelli protestanti, è all'ordine del giorno la persecuzione

contro le nuove idee. Non soltanto vengono perseguitate delle personalità così schiette come Bruno, Hobbes, Spinoza, ma anche altre piuttosto conciliantì come Descartes, Leibniz, Locke. Basta leggere la storia del cartesianismo di Bouillier per persuadersi che in Olanda, Francia, Germania sono comunissime le denunzie e condanne di tutti quei giovani scrittori e pensatori che godono fama di essere apostoli delle nuove idee. Ecco come si venne dunque ammucchiando l'odio e il disprezzo per quella filosofia scolastica che fino al sec. XVIII era stata padrona assoluta della scuola. Solo dopo che fu abbattuta l'egemonia di questa scuola fu anche possibile un apprezzamento più equo di essa.

Questa detronizzazione della filosofia aristotelico-scolastica avvenne prima di tutto nella Germania protestante. I primi moti di questa rivoluzione si possono forse cercare nel sorgere delle nuove Università di Halle e di Gottingen, le quali avevano dichiarato di accettare le nuove idee. Nella seconda metà del secolo XVIII seguirono anche l'Austria e Baviera nonchè i vescovati del Reno col rimodernamento delle loro Università e scuole. Chi volesse avere più ampie notizie a questo riguardo legga il mio libro: « *Geschichte des gelehrten Unterrichts*. Storia dell'insegnamento scientifico ». In Francia fu la rivoluzione che determinò la rovina della filosofia scolastica, distruggendo quelle Università che, per tenere fermo nelle idee antiche, erano cadute nel disprezzo generale. Una nuova variazione nel mondo scientifico per quanto si riferisce all'apprezzamento della filosofia greca

e specialmente aristotelica venne determinata dallo svilupparsi della scienza e filosofia protestante.

La filosofia speculativa rappresentata da Hegel e il metodo storico rappresentato da Schleiermacher s'incontrarono in un nuovo apprezzamento della filosofia di Aristotile e Platone. Notiamo in seguito un Trendelenburg e un Bonitz, i quali per lungo tempo fecero di Berlino la fortezza degli studi aristotelici.

Dopo quanto si è detto mi pare che non sia per nulla necessario considerare lo sfacelo dell'idealismo aristotelico-scolastico come una conseguenza di quel rinnovamento di fede che Villmann chiama « *riforma* ».

Io non voglio affatto negare, anzi ammetto con piacere, che la riforma ha aperto la strada alla libertà di coscienza come anche a quello di pensare, spezzando le catene sia interne che esterne della filosofia scolastica.

Ma l'idealismo oggettivo prospera tanto in paesi protestanti che in cattolici, come prima aveva già prosperato nel campo greco-romano.

Ed ora una parola sopra la pretesa incapacità della moderna filosofia sociale. Willmann vuol cioè significare che in stretta unione colla sua filosofia sta « *la decomposizione sociale della Germania protestante* ». Origine di questa decomposizione è « l'autonomismo; la filosofia di Stirner e di Bakunin « non è che l'ultima conseguenza. L'autonomismo, « quale si riversò nella generazione del 1830-1870 « per mezzo del canale della filosofia Hegeliana, « divenne anarchismo quando s' incontrò in forti

« personalità. Non è cosa giusta e leale attribuire « a Hegel l'invenzione di tali concetti. Essi sono « invece l'ultimo anello di una grande catena nella « quale Kant, Rousseau e gli uomini del libero « pensiero occupano un anello prima di loro. Una « tale catena è pure opera dei suoi precursori « anche nel senso che contrariamente ai bei discorsi « di libertà, gli animi vennero condotti sotto il giogo « di cieche passioni, vennero resi schiavi dell'or- « goglio, della cortigianeria e dell'idolatria di sè « stessi ».

Mi pare che per confondere queste stolte pretenzioni basterebbe accennare alla Spagna, nella qual nazione il cattolicismo ha avuto la possibilità di mettere a prova le sue capacità. Ma se neppure il paese classico dell'assolutismo pretesco e della rivoluzione cronica basta a persuadere questo terribile accusatore, lo invitiamo allora a gettare lo sguardo sopra gli altri due paesi cattolici: Italia e Francia, i quali nella lunga egemonia dell'assolutismo clericale non si sono ancora potuti liberare delle loro debolezze politiche. Le leghe segrete, le maffie, i disordini di piazza non sono altro se non i raggiri e gli intrighi di corte dell'*ancien régime*, trasportati in un regime democratico. Si deve proprio chiudere gli occhi dinanzi alla verità per possedere il coraggio, di fronte a questi fatti, di parlare della decomposizione sociale della Germania protestante. Se una conseguenza si può con una certa qual certezza trarre dalla storia degli ultimi secoli, questa è che i popoli protestanti germanici, Inghilterra, Olanda,

Germania, Svezia e Norvegia, godono di un considerevole benessere dopo gli sforzi vittoriosi delle lotte religiose, mentre i paesi cattolici e latini sono caduti da un assolutismo sfrenato in braccio al rivoluzionarismo, il quale li fa cadere ora in preda all'assolutismo, ora in preda alla tirannide. Le repubbliche dell'America del centro e quelle del sud ci presentano lo stesso spettacolo in forma ancora più palese.

Si deve pure ammettere che questo fatto è in intima relazione colla conformazione spirituale e religiosa dei due diversi gruppi.

La salute del corpo sociale è solo possibile quando il sentimento di libertà dell' individuo è accompagnato da un'educazione sociale. Ora a me sembra cosa certa che i popoli protestanti furono finora più felici nello sforzo per raggiungere questo equilibrio spirituale. Se alle forme storiche della vita si può applicare il proverbio: giudicatele dai loro frutti, allora i principi del protestantesimo non hanno alcuna ragione di temere il confronto con quelli del cattolicismo. Se noi seguendo la storia paragoniamo le forze cattoliche con quelle protestanti, è evidente che il vantaggio è sempre per l' esercito protestante (1).

---

(1) La relazione tra cattolicismo e protestantesimo, le debolezze e virtù dell'uno e dell'altro non ci paiono troppo bene specchiate nelle parole dell'illustre professore. Confronta a questo riguardo il libro: « In tempi di sfacelo », che verrà consegnato alle stampe fra qualche mese.

(Nota del traduttore).

Come già nel secolo XVIII non si poteva più discutere la superiorità di coltura dei paesi protestanti, tantochè il cattolicismo stesso riconobbe questo fatto nel tempo dell'*Aufklärung*, così è pure ugualmente certo che nel XII secolo l'aumento della popolazione protestante è superiore a quella cattolica, come pure sta in favore del protestantesimo il fatto delle conversioni. Il rifiorire del movimento cattolico alla fine del secolo XII non ci deve ingannare a questo riguardo.

Il papato infallibile può ancora una volta nutrire il sogno del dominio universale, ma il mondo non rifarà il cammino di Canossa, come è ugualmente certo che i popoli protestanti non si lascieranno un'altra volta imprigionare coi legami del sistema tomistico.

Io non ho fama di essere nè uno *chauviniste* protestante, nè uno *chauviniste* patriota. Io sono pronto a riconoscere tutto ciò che è buono, vero, attivo.

Soventissimo fui io acerbamente accusato di giudicare troppo favorevolmente la filosofia e la coltura medioevale come pure i gesuiti, la loro morale e la loro pedagogia e di avere troppo poco esaltato il protestantesimo e l' umanenismo.

Io non ho nulla in contrario se alcuno loda San Tommaso. In lui spiccano i grandi pensieri della filosofia greca e il cristianesimo li ha in più di una maniera meglio approfonditi e spiegati. Non mi posso però persuadere che l' apprezzamento storico di Tommaso esiga il ripudio di tutta la filosofia moderna. Ho anche abbastanza

senso storico per poter pensare che interi secoli abbiano potuto essere abbandonati dallo spirito della verità. Willmann spende molte parole a riguardo dello spirito storico del secolo XIX, per combattere lo spirito razionalistico dell'*Aufklärung;* il suo libro però non è pensato e scritto secondo il metodo storico, bensì ispirato dal gretto spirito dogmatico della teoria: *Extra ecclesiam nulla salus nec veritas.* Persino dove egli mostra di sapere apprezzare, come dove tratta della filosofia speculativa, della scuola storica del diritto, della scienza storico-critica del secolo XIX, l'ultima sua parola è ognora che a queste tendenze moderne manca sempre una cosa essenziale, vale a dire, i principi della vera filosofia di San Tommaso: le traccie dannose del nominalismo e dell'autonomismo rimangono pur sempre visibili. Certo, per colui il quale crede risolvere tutti i problemi della teoria della conoscenza e della metafisica con le *universalia ante rem, in re e post rem*, per costui è impossibile non pensare dogmaticamente. Se il rapporto tra la ragione e la fede è così definito dalle solenni parole di un'enciclica di Pio IX: « sebbene la fede stia al disopra « della ragione nessuno può tuttavia trovare tra « loro un reale contrasto, poichè ambedue deri- « vano da Dio e per tal modo reciprocamente si « sostengono che la retta ragione dimostra la « verità della fede, la protegge e la difende, la « fede d'altra parte libera la ragione da tutti i dubbi « e la rischiara meravigliosamente colla conoscenza « delle cose divine, la conferma e la perfeziona ».

come potrà colui il quale, in queste parole, che esprimono in forma di un semirazionalismo il servaggio completo della ragione alla fede di una autorità inappellabile, riconosce un mezzo per risolvere tutte le difficoltà, come potrà, dico, costui non pensare e giudicare dogmaticamente?

Willmann cita alcune belle parole di Jacob Grimm, il quale (riporto le parole del nostro autore) non si lasciò ingannare nè dalla fede di un Lutero, nè dalla tendenziosa opinione che il medio-evo sia stata un' epoca di barbarie. Ecco quali sono le parole di Grimm: « A me ripugna « che la vita di interi secoli debba essere stata « piena di schiava e desolante barbarie. Ciò è as- « solutamente contrario alla bontà divina, la quale « in tutti i tempi fece risplendere il suo sole per « illuminare gli uomini come in tutti i tempi essa « li arricchì di beni dell'anima e del corpo e loro « diede la coscienza di una inspirazione sopran- « naturale. A tutti i tempi è stata impartita una « benedizione di felicità e di salute ».

Non dovrà la saggezza di queste parole piene di temperanza, di umanesimo e di apprezzamento storico applicarsi anche al mondo del protestantesimo e al tempo dell'*Aufklärung?* Io non credo che Grimm si sarebbe dichiarato un milite di quel partito che mostra di aver soltanto disprezzo per questi due grandi avvenimenti. Così pure io credo che sia per lo meno dubbiosa la risposta alla questione se Aristotile e Platone avrebbero preso posto accanto a Tommaso e ai suoi allievi, oppure accanto a Kant e Spinoza. Io penso che essi si sa-

rebbero dichiarati seguaci di quell'autonomismo che forma uno spettro terribile per lo storico dell'idealismo. Oppure dovrà uno studio più minuto fare scoprire anche in essi delle simpatie per la sommissione della ragione all'infallibile autorità papale?

KANT

—

IL FILOSOFO DEL PROTESTANTESIMO

I.

Il neotomismo, l'odierna filosofia del cattolicismo riformato, radunò le sue forze per attaccare Kant. Lo sterminio di questo uomo pare sia diventato il grande compito dei nostri giorni. La storia dell'idealismo di Willmann, di cui è ora uscito il terzo e ultimo volume, non ha altro scopo di questo. La filosofia di Kant in questo sguardo storico appare come il punto più basso che abbia toccato la filosofia dal tempo della riforma in poi. Esso non è altro se non un soggettivismo e scetticismo senza contenuto e pieno di contraddizioni. E il trionfo con cui quest' opera viene accolta presso certi circoli pare dica: « ecco che il nemico è stato annientato: il protestantesimo è anche qui battuto. Kant è morto: viva San Tommaso e la *philosophia perennis!* ».

In tali circostanze uno studio delle relazioni in cui si trova la filosofia di Kant col protestantesimo e colla filosofia cattolica non sarà inopportuno. Io credo che il protestantesimo non ha da vergognarsi riconoscendo la filosofia di Kant come un frutto della propria pianta, come credo che

Kant non vorrebbe spezzare quei legami che lo uniscono a Lutero.

Kant stesso non ha mai pensato di voler essere un difensore del protestantesimo nel campo filosofico, poichè le sue simpatie per la chiesa, a cui esteriormente apparteneva, non erano molto spiccate. Egli guardava la sua posizione storica non dal punto di vista della religione. Egli non avrebbe però anche rifiutato l'onore di rappresentare questa parte.

Egli si sarebbe facilmente lasciato persuadere che quel dogmatismo che egli era convinto di aver sterminato fin nelle radici (la predominante filosofia della scuola di Wolff), dopo tutto non era altro se non un ramo degenerato della filosofia scolastica, vale a dire, della filosofia cattolico-medioevale. Questa filosofia trovava nutrimento nella brama di unire in un sistema, scienza e fede, e di far derivare dalla ragione gli articoli fondamentali dell' insegnamento ecclesiastico. Vi esiste certo una differenza tra Tommaso e Wolff.

Tommaso per quanto avesse una grande fiducia nella ragione, finiva sempre per riferirsi all'autorità ecclesiastica che ha il monopolio della fede, mentre Wolff era piuttosto disposto a dare alla ragione il diritto di troncare le questioni. La ragione cominciava appunto allora a reclamare i suoi diritti col sorgere delle scienze moderne.

A tutti due però è comune la forma fondamentale di pensare: *il dogmatismo razionalistico.*

Io mi sforzerò di determinare più chiaramente la posizione di Kant di fronte a questo problema

per mezzo di una facile e storica esposizione. Si dà una triplice risposta al problema delle relazioni tra scienza e fede. *Vi è la risposta razionalistica, quella semi-razionalistica e la irrazionalistica.*

Io stabilisco il significato delle espressioni, senza però negare che questo schema di concetti ammette variazioni, avvicinamenti e accomodamenti. Il razionalismo pretende che la ragione da sè sola è atta a creare un sistema di verità, il quale sistema ha pure il valore di una fede. Così la pensarono Platone e Aristotile e in generale tutti i filosofi greci. Quest'opinione è pure quella dei filosofi speculativi moderni. La filosofia di Hegel si appropria anche il valore di una religione. La fede ecclesiastica sarebbe una forma imperfetta e immaginativa di quella stessa verità che nella sua vera e perfetta forma di scienza assoluta si manifesterebbe nella filosofia.

Il semi-razionalismo pretende che sebbene esistano verità che provengono da una fonte più alta che non quella della ragione, per esempio, quella della rivelazione divina di cui è depositaria la chiesa, pure le idee fondamentali della fede si potrebbero dimostrare colla ragione. Noi avremmo così una religione naturale che servirebbe di fondamento a una rivelata. Questa è l'opinione di Tommaso e della Chiesa cattolica.

Così la pensò pure la scuola dogmatica dei secoli XVII e XVIII: quella di Descarte, di Leibniz e di Wolff.

L'irrazionalismo invece dice che la ragione colla pura scienza non può sollevarsi più in là della

realtà empirica. Essa non sa nulla di Dio e di cose divine. La religione è cosa che poggia unicamente sopra la fede e non sopra delle dimostrazioni. Per questa teoria aveva molta simpatia la filosofia nominalistica della fine del medio-evo. Così la pensò Lutero: di questa opinione è pure Kant.

A questo schema faccio seguire alcune note storiche che serviranno a meglio spiegarlo.

La filosofia idealistica dei greci è razionalista in doppio senso. Prima di tutto in senso formale. La ragione è l'unica fonte di verità: non esiste alcuna istanza al disopra della ragione. Secondariamente in senso materiale: la ragione conduce alla convinzione che la ragione è il principio assoluto dell'essere. La realtà è nella sua essenza un sistema di idee ragionevoli. Fin qui Platone e Aristotile sono della stessa opinione: la loro divergenza comincia coll'aggiunta *dell'altro* per la costruzione del mondo visibile. Ambidue sono convinti che l'umana ragione guidata dalla verità assoluta è capace di concepire quelle idee cosmiche. Questa filosofia idealistica viene più chiaramente spiegata e rischiarata dalla filosofia opposta, cioè dalla materialistica la quale vede nei pensieri dei fenomeni nervosi, i quali fenomeni non esistono nelle cose ma nel soggetto soltanto. Le cose in sè sono un sistema di atomi privi di idee.

La filosofia del medio-evo è semi-razionalista. La ragione è una fonte di verità, ma non l'unica. Al di sopra della conoscenza per mezzo della ragione si dà una verità superiore che proviene di-

rettamente dalla divinità! La rivelazione è l'ultima pietra di paragone della verità. Però la ragione di per sè stessa guida già a una concezione di cose che preparano il cammino alla rivelazione. Però essi riconoscono, come i filosofi greci, che il fondamento delle cose sta in una ragione eterna. Questa filosofia insegna che le salutari e speciali dottrine della fede ecclesiastica, se non possono ottenersi colla ragione non possono però nemmeno essere contro la ragione (non contra sed super rationem).

Questa è quell' opinione che San Tommaso va difendendo e sistemando. In Dio non esiste che una sola verità, la quale viene all'uomo partecipata parte per mezzo della ragione e parte per mezzo della rivelazione.

Scienza e fede si completano a vicenda. Nel campo della scienza può essere maestro Aristotile; in quello della fede è la chiesa guidata e illuminata da Dio. Per questa vita terrena noi dobbiamo rassegnarci a questo stato di cose, ma nella vita celeste la fede si muta in un sapere. Si può quindi dire che la fede è qualche cosa di temporaneo che dura soltanto fino al punto che la conoscenza perfetta la rende inutile. Secondo la forma adunque, la scienza è migliore della fede, ma secondo il suo contenuto la fede sta sopra la scienza. Gli articoli di fede sono in importanza e certezza superiori alla scienza terrena.

Così nella filosofia tomistica si incontrano i due grandi fattori intellettuali dell'ultimo periodo del medio-evo: la religione cristiana nella forma del

dogma ecclesiastico e la scienza greca nella forma del sistema aristotelico. La ragione sostiene la fede la quale conferma e completa la cognizione scientifica. Più tardi la filosofia scolastica (Scoto, Occam) adattandosi alle nuove situazioni e al crescente sviluppo della chiesa hanno attenuato questo fatto inculcando sempre più l'autorità ecclesiastica a costo della ragione. I nuovi maestri dicevano:

« La ragione non è in stato di difendere la fede e la sua cooperazione non è necessaria poichè e dovere di tutti di sottomettersi all'autorità ecclesiastica ». Ma dopo la grande scossa sollevata dalla riforma, la chiesa, per mezzo specialmente della Compagnia di Gesù, la quale fin da principio aveva scelto Tommaso d'Aquino per suo maestro, è ritornata al sistema di Tommaso. Gli ultimi due papi, Pio IX e Leone XIII, hanno elevato la filosofia di Tommaso a filosofia ufficiale della chiesa. Dopo l'emanazione dell'enciclica *Aeterni Patris*, essa viene insegnata in tutti gli istituti ecclesiastici.

Bisogna ammettere che per la sicurezza dell'autorità ecclesiastica è più adatto questo sistema. L'assolutismo autoritario sostenuto da Occam è molto pericoloso e spinge alla ribellione. Il tomismo conciliativo e semi-razionalistico calma le esigenze della ragione, in quanto che la mette a parte nell' opera dell'edifizio filosofico-teologico. Come in un sistema costituzionale gli urti vengono risolti internamente. La ragione messa a servizio della fede e nello stesso tempo addestrata e affaticata da un sistema dialettico molto

complicato, diviene a poco a poco modesta quasi con piacere, e così la dottrina ecclesiastica appare da ogni lato la verità inappuntabile, sostenuta dalla fede e dalla rivelazione. Se uno cerca di escludere affatto la ragione corre pericolo di incitarla a seguire proprii cammini e sentieri. La ragione poi prova in questo un tal piacere che aspetta solo l'occasione per gettare il giogo, già da lungo tempo odiato e disprezzato.

Il protestantesimo è nella sua origine ed essenza irrazionalista. La ragione non può nulla conoscere delle cose che riguardano la fede. La parola di Dio è l'unica fonte della fede. Il compito della ragione di fronte alla Sacra Scrittura rimane uno puramente formale: spiegare il significato delle sue parole. La teologia è un'esegesi filologica: *gramatica in sacra pagina occupata*. Una prova razionale, filosofica della verità salutare non è nè necessaria nè possibile. La ragione abbandonata a sè stessa conduce a un sistema naturale, poichè il soprannaturale giace al di là delle sue capacità. Adunque una divisione schietta. La ragione non tratti delle cose sacre, poichè essa vi porterebbe confusione e oscurità soltanto.

Tale è il pensiero di Lutero. Esso dipende dagli avvenimenti più profondi della sua vita. L'uomo si giustifica dinanzi a Dio, non per mezzo di opere ma per mezzo della fede soltanto: la fede nella misericordia di Dio per i meriti di Cristo. La ragione insegna che l'uomo non può salvarsi senza buone opere: si deve almeno notare una buona volontà, allora soltanto la misericordia di

Dio potrà sorvolare sopra certi difetti. Così insegnava la chiesa e quindi incitava i fedeli a simili opere.

Ma Lutero fece in sè stesso l'esperienza che per queste vie egli non poteva acquistare la pace interiore, poichè egli non arrivava alla certezza di un Dio misericordioso.

Egli finì dunque per conchiudere che la ragione in fatto di religione è cieca; cieca è ugualmente la chiesa che troppa fiducia avea posto nella ragione. Ciò che forma la sua rovina è appunto questa fiducia nella ragione umana, coll'aiuto della quale essa ha formato della fede un sistema pseudo-filosofico. Essa ha avuto l'ardire di eleggere come maestro di tutte le scuole Aristotile, il filosofo pagano, il quale nulla sapeva di Cristo, di redenzione, di peccato e grazia; il quale insegnò l'eternità del mondo e la mortalità dell'anima.

Usciamo dunque da questa stolta dottrina chè coi suoi falsi sistemi filosofico-teologici maltratta la natura umana. Liberiamoci da questa dottrina con le sue speculazioni sopra l'esistenza e essenza di Dio, col suo paganesimo della fede e morale di ragione, poichè esso impedisce soltanto la fede nella rivelazione di Dio per mezzo di Gesù. Ciò di cui la fede ha bisogno è la immediata certezza che in Cristo noi abbiamo una rivelazione dell'essenza di Dio, della sua misericordia e grazia e per mezzo suo della nostra elezione al regno celeste.

Ecco quali sono i pensieri di Lutero. Nella riforma si tratta, come dice Harnack, di una sem-

plificazione liberatrice: si tratta della liberazione della fede dalle speculazioni e arti sofistiche di scuole e di scienziati. « Il cristianesimo dogmatico è stato dalla riforma soppresso e una nuova concezione evangelica ha preso il suo posto ».

Lutero crede giustamente di aver condotto il cristianesimo alla sua forma primitiva quale era stato predicato da Gesù. Il cristianesimo non si presentò al mondo come sistema filosofico-teologico, ma come un invito al regno di Dio, come una predica che vuole sottrarci dalle vanità del mondo per dirigere i nostri desideri ai beni eterni. Essere cristiano significa non curarsi delle chiacchiere della scuola, delle opinioni dei dottori, della legge, del culto farisaico per unirsi ai poveri e agli ingenui.

« Se voi non diventerete come i fanciulli e non cesserete di servirvi della legge come di un ornamento, voi non entrerete nel regno di Dio ».

Quando Lutero si ribellò alla chiesa, questa veniva pure assaltata da altri nemici. Il razionalismo e naturalismo della rinascenza seminò disprezzo per l'insegnamento filosofico-teologico universitario. Così quest'edificio cadde dalle fondamenta e la filosofia di Tommaso e di Scoto sembrò fosse morta per sempre. Senonchè una tradizione che sia durata per secoli e secoli non può a meno di avere profonde radici negli animi: essa è simile ad un grande albero che abbattuto dalla tempesta fa sorgere nuovi rami.

L'ordine gesuitico che ben presto ebbe nelle proprie mani l'intero insegnamento delle scuole

riescì a ricondurre il mondo cattolico alla filosofia e teologia tomistica. Anche nel campo protestante ritornò in vigore il dogmatismo che della fede fa un sistema dottrinale. Persino Lutero considerò l'antico dogma come l'espressione più perfetta della fede cristiana. Quando poi il protestantesimo prese a fortificarsi esteriormente sviluppandosi in nuove organizzazioni religiose, il bisogno di un'esposizione completa della nuova dottrina, in contrapposizione all'antica, condusse quella a sistemi dogmatici i quali furono tanto più vari e complicati quanto più grande era l'impotenza della nuova dottrina di consolidarsi per mezzo di dichiarazioni autentiche e anche quanto più grande era l'importanza che dai protestanti si dava alla purità della dottrina stessa.

In tal modo ecco nel campo della fede religiosa, ritornata libera, rientrare e riportare devastazione quel sistema scolastico con tutti i suoi sofismi. Melantone aveva con raccapriccio preveduto questo fatto, non poteva però impedirlo chè, anzi, egli stesso fu nuovamente cacciato profondamente dentro i raggiri della filosofia sofistica.

Il dogmatismo ecclesiastico rese nuovamente necessaria una filosofia dogmatica che metteva a sua disposizione un apparato di concezioni logiche e metafisiche. Nel secolo XVII noi abbiamo in tutte le Università protestanti, come anche in quelle cattoliche, una filosofia la quale viene considerata come un « *ancilla theologiae* ». Melantone stesso, che nei nuovi movimenti religiosi aveva con Lutero rigettata la filosofia greca considerandola quale

un abbominio pagano, si prestò in seguito ad appoggiarne la rinascita.

Anche la nuova filosofia cartesiana del secolo XVII non potè sottrarsi alla corrente dei tempi.

Anch' essa tentò, specialmente con Leibniz, per una parte di tener giusto calcolo dei nuovi progressi della scienza, dall'altro canto però esso tentava di delineare una filosofia che fosse una base accettabile per la teologia. Così nacque quella religione naturale del secolo XVIII la quale sta alla religione positiva come il diritto di natura a quello positivo. Essa fu quasi un sistema di concetti molto vaghi che, per essere formati dalla ragione umana in generale, potevano nelle religioni positive e negli sviluppi giuridici, prendere diverse forme; col che si voleva forse dire che ciò che positivamente ripugnava alla ragione se aveva una importanza molto piccola, era però anche un'aggiunta necessaria. I tentativi di Leibniz per la conciliazione delle diverse confessioni si spiegano con queste idee del tempo. Ma col progredire dell'evoluzione intellettuale la concezione negativa e critica si fece sempre più forte: la ragione acquistò la persuasione di poter bastar a sè stessa, cominciando col voler purificare e rendere più efficace la fede religiosa per mezzo di idee percepibili dalla ragione, e finendo col credere che la ragione avrebbe sostituito la fede. Ecco dunque quali erano i pensieri che predominavano nel campo protestante al tempo dell'*illuminismo*.

Nel mondo cattolico si venne a un urto molto aspro a cagione dell'attitudine della chiesa. La

filosofia moderna gettò il disprezzo assoluto su tutto quello che sapeva di chiesa, epperciò anche sopra l'insegnamento filosofico-teologico. Ovunque potè penetrare lo spirito e la coltura francese si intese il grido: *écrasez l'infâme*. La distruzione dell'antica fede ecclesiastica è il primo passo necessario per sollevare l'umanità.

Questa è la posizione storica nella quale si trovò gettato Kant. La posizione poi che egli stesso prese viene abbastanza chiaramente delineata da queste tre considerazioni:

1) Egli si dichiara seguace dell'autonomia della ragione. Essa è la vera salvatrice in tutte le questioni sopra il vero ed il falso, buono e cattivo. Non vi può essere istanza sopra di lei: nessuna rivelazione la può circoscrivere. La verità di una possibile rivelazione può di nuovo soltanto venire ammessa per mezzo di un esame fatto dalla ragione teorica e pratica. Fin qui dunque Kant è un sincero razionalista.

2) Egli è però anche anti-dogmatico, vorrei quasi dire anti-intellettualista. Egli è convinto che la ragione non può appoggiare la fede religiosa per mezzo di argomentazioni. La scienza che è un'opera di dati positivi per mezzo di funzioni intellettuali, non può uscire dal mondo empirico. Essa non può nemmeno stabilire qualche cosa di positivo intorno una causa prima e la sua essenza, il che fu tenuto per possibile dal deismo di un Voltaire. La scienza non conduce a una causa prima, siccome pensa la cosmologia razionale, ma semplicemente a cause che non è possibile con-

durre ad un unico centro. Perciò tutte le prove tentate per dimostrare l'esistenza della divinità, si devono considerare come inutili tentativi. Sotto questo riguardo Kant è con Hume uno scettico dichiarato.

3) Egli è sostenitore della possibilità e necessità di una fede pratica ragionevole. Egli considera l'ateismo intellettuale come base della fede morale. La ragione speculativa che finora era stata dogmatica diventa in lui critica per il fatto che essa dirige la propria attenzione sopra le sue funzioni stesse, scopre che i limiti della propria potenza non vengono determinati da confini esteriori, ma dalla sua stessa natura. La ragione comprende che essa non può uscire dalla realtà percepibile dai sensi, che essa non può innalzarzi sopra il mondo dei fenomeni. Essa confida pertanto la formazione degli ultimi pensieri sopra la realtà, la concezione filosofica alla ragione pratica. La ragione pratica partendo da un proprio fenomeno fondamentale, quello del dovere assoluto che è anche l'assoluto volere, determina l'essenza della realtà per mezzo del concetto del bene assoluto. La realtà in sè stessa è Dio e il suo regno, la legge morale è la legge naturale del regno di Dio. Così la prova di Dio non è dimostrabile per mezzo della ragione, perchè essa sta all'infuori dei confini della cognizione sua scientifica. Un'essenza che avesse soltanto un intelletto non potrebbe nulla sapere di Dio, mentre invece un'essenza che appartiene anche al mondo morale, riguarderà necessariamente la realtà come qualche cosa che viene da Dio ed è in Dio.

Non vi può essere dubbio che queste teorie non sono se non quelle del protestantesimo primitivo, ma alquanto meglio sviluppate e spiegate. Lutero difende contro tutte le autorità terrene l'autonomia della ragione.

I papi e i concilii possono errare. Ma di fronte alla Bibbia, Lutero, quantunque ammetta la superiorità della propria coscienza, non prende una posizione così radicale come Kant. Questi tira le ultime conseguenze. La parola di Dio in noi è l'ultima regola del vero. Io posso assicurarmi di una cosa teoreticamente soltanto se la realtà empirica o la necessità logica mi illumina, praticamente se la necessità morale mi spinge. Io non posso convincermi che in Cristo e nella scrittura Dio si è manifestato se le mie idee sopra la divinità non coincidono colla essenza e vita di Cristo e col contenuto della scrittura stessa. Chi non vuole riconoscere ciò deve diventare cattolico, poichè nel cattolicismo la fede non nasce dalla forza persuasiva delle cose, ma dalla fiducia o obbedienza verso un'autorità esteriore.

Protestanti sono pure gli altri due concetti *dell'anti-intellettualismo* e *del volontarismo*. La fede viene dal cuore, non da speculazioni teologiche o da prove storiche: essa è la certezza immediata che Dio non è un Dio dell'ira e della vendetta, ma, come si è manifestato in Cristo, un Dio d'amore.

Infine protestante è pure il principio morale di Kant e la sua filosofia pratica. Ragione e coscienza autonomi, non legati da un'autorità esteriore e umana.

Tu devi — in senso morale e non in senso fisico. Questo « *tu devi* » si muta nel più profondo dell'anima in un — *io voglio*. Di più: il valore morale di un uomo non dipende da ciò che egli esteriormente eseguisce, sibbene dalla buona volontà e intenzione.

Infine; l'unico modo di servire e piacere a Dio è quello di condurre una vita morale. Ogni altro culto esteriore non è necessario e nuoce, anzi, quando l'autorità ecclesiastica lo raccomanda per surrogare un genere di vita morale. Ne nasce allora quel culto ciarlatanesco che è causa di tanto male. Anche questo è un buon pensiero protestante.

Non opere buone secondo precetti ecclesiastici, ma servizio di Dio nell'adempimento quotidiano del proprio dovere; servizio inspirato dalla fede e basato sopra l'amore. Ma le organizzazioni protestanti furono incapaci di mantenere puro questo pensiero, come non seppero conservare la fede dogmatica.

Io non posso fermarmi più lungamente sopra questo punto. Vorrei invece fermarmi ancora alquanto a dilucidare le cause che spinsero Kant a questo grave mutamento. Queste cause sono da ricercarsi parte nello sviluppo delle scienze, parte in avvenimenti affatto personali.

Il progresso scientifico che si era sviluppato nel XVI secolo, aveva sempre più reso difficile una prova fisico-metafisica della fede religiosa. Una cosmologia geocentrica, la quale permetteva di dare al mondo un' interpretazione antropocen-

trica, non era più ammissibile. Il grave compito lasciato da Newton era stata l'interpretazione fisica dell'origine del sistema planetario e Kant aveva fin nei suoi giovani anni tentato di risolvere questo problema e non senza successo (nella *Naturgeschichte des Himmels*, 1755). La concezione genetica del Cosmos diede vita a una simile concezione per le creature terrestri, compreso l'uomo. È evidente che questi concetti si allontanarono moltissimo dalle antiche dimostrazioni fisico-teologiche che immaginavano un Dio fabbricatore del mondo, che aveva creato prima i corpi celesti e poi aveva formato sul nostro globo le piante e gli animali. Kant comprese per tempo che questa teologia fisica tradizionale non si poteva più sostenere. Per un istante credette di poter risolvere il problema per mezzo di una onto-teologia. Ma la corrente del tempo aveva aperto nuovi sentieri e la fede in concetti metafisici, in tempi in cui Voltaire e Humes avevano una grande influenza, stava per scomparire. Bisognava dunque convincersi che sopra l'antico fondamento fisico-metafisico non si poteva più fabbricare.

Bisogna dunque cercare un altro appoggio. Kant abbandonò dunque la teologia fisica per servirsi della teologia etica. Le prove morali della esistenza di Dio erano tradizionali; Kant le ha però trasformate. Siccome ogni dimostrazione si rivolge per mezzo di concetti alla ragione, così qualunque dimostrazione sopra la divinità è viziosa. Però lo spirito dell'uomo non è limitato da puri concetti. Egli produce anche delle idee, vale a dire dei

pensieri sopra ciò che deve essere, vale a dire dei pensieri sopra beni e meriti. Ora questi pensieri finiscono poi nell'idea di un bene sommo, di un regno dei fini. Questo regno è quello stesso che la fede chiama regno di Dio. Dunque si deve ammettere che queste idee, che sono un prodotto necessario della ragione, devono da essa venire riconosciute. Lo spirito ragionevole non può cessare dal credere a un bene assoluto senza distruggere sè stesso. Adunque la fede in Dio è una necessità etica, ma non può venir dimostrata dai fatti della natura o da quelli della storia.

Veniamo ora a considerare le esperienze e i sentimenti personali che hanno avuto speciale influenza in Kant e nella formazione della sua filosofia. Kant nacque da una famiglia in cui regnava quella speciale forma di devozione religiosa che si chiamò Pietismo. Egli imparò a conoscere la religione in una forma che odiava speculazioni scolastiche, e litigi di teologi. Quantunque poi in seguito all'Università egli perdesse ogni simpatia per quelle opinioni e per quei sentimenti, tuttavia rimase in lui per effetto di paterna eredità un certo qual sentimento per il valore di quel cristianesimo non dogmatico popolare, il quale si manifestava invece nell'intenzione e nella vita pratica. Questi sentimenti furono tenuti animati dal contatto collo spirito di Rousseau. Che il valore e la dignità di un uomo non dipenda dalla sua coltura e dalla erudizione; che la religione sia una cosa del sentimento e del cuore e non della ragione; questi pensieri ricevettero da Kant una nuova illustra-

zione in senso anti-pretesco. Kant creò pure un altro grande mutamento nel pensiero: l'annientamento della superbia scientifica, come egli ha dimostrato nel primato della ragione pratica di fronte a quella speculativa. Egli è convinto che convenga tanto alla scienza quanto alla religione abbandonare questo sistema dogmatico creato dalla erudizione della scuola e che offusca tanto la ragione quanto la fede. Per tal modo la scienza potrà liberamente e senza pregiudizi occuparsi della ricerca della verità; ma anche la religione avrà interesse in questo fatto, poichè dopo tutto queste arti dialettiche non hanno altro effetto che di creare il dubbio. Queste conseguenze sono specialmente visibili nell'educazione religiosa della gioventù. Kant adunque nella buona intenzione di voler rendere servizio alla religione abbatte tutto l'antico sostegno della fede, vale a dire la metafisica dogmatica della scuola.

II.

Ora che noi abbiamo visto quale sia la posizione di Kant di fronte a queste questioni ci domanderemo: quale sarà la nostra? Io sono profondamente convinto che il pensiero di Kant rimane ancora per noi una verità indiscutibile. Vogliamo prima di tutto parlare dell'autonomia della ragione che tanto urta il neo-tomismo di Willmann, il quale rende responsabile l'autonomismo di tutto il male che si è avverato nella storia della riforma in poi: ma noi non lo possiamo abbandonare, noi non possiamo ritornare al semi-razionalismo di Tommaso e sottomettere la ragione ad un'autorità esterna ed umana.

Poichè la verità è che Dio parla agli uomini soltanto per mezzo dell'uomo, ora chi ha la pretenzione di annunciare una verità diversa, costui dice soltanto che egli è deciso a far trionfare ciò che gli sembra verità. Pertanto esiste forse sulla terra una istanza per decidere le questioni della fede e del pensiero le cui sentenze siano talmente inappellabili tanto che si possa dichiarare colpevole di disobbedienza colui che non sente la loro verità o necessità?

San Tommaso e i neo-tomisti rispondono affermativamente.

Ma un protestante, un filosofo deve negare. Non esiste in terra alcuna autorità infallibile in fatto di dottrina, non solo non esiste, ma non può esistere: per ammetterla bisognerebbe che filosofia e scienza cessassero di esistere.

Esiste però un'infallibilità pratica. Lo Stato infatti la esige in fatto di legislazione e di giudicati. Lo Stato però non pretende un'infallibilità teorica. Legislatori e giudici sanno che essi possono sbagliare ed è lecito ad ognuno di dimostrar loro che in un caso speciale esse hanno sbagliato. Così pure in mille altre eventualità io mi lascio guidare da un'autorità qualsiasi, io mi lascio ammaestrare da persone che io considero sincere e competenti, e dietro loro giudizio in certe gravi circostanze non discuto più sopra la verità di un fatto. Ma questa mia fede viene da un consentimento spontaneo della mia ragione e della mia coscienza, poichè sono io che eleggo l'autorità caso per caso e mi riservo il diritto di discutere ogni punto anche se io non sono profondamente competente in materia.

Ma un'istanza che per mezzo delle sue decisioni vincolasse la mia ragione e la mia coscienza sopra le questioni di vero e falso, di buono e cattivo e mi costringesse a credere per vero ciò che la mia ragione tiene per falso, questa istanza io non potrei riconoscere senza privarmi della dignità umana e senza calpestare la mia coscienza. Anche nel caso in cui potessi credere tutto ciò

che la Chiesa e il Papa insegnano, io non potrei però mai credere che essi siano infallibili, poichè dovrei rinunziare per sempre a qualunque esame sopra quello che essi giudicheranno vero e falso, buono e cattivo: una tal fede significherebbe la rinunzia completa all'uso della propria ragione e della propria coscienza. La *Magna Charta* del protestantesimo è che noi non siamo vincolati se non dalla nostra ragione, dalla nostra coscienza e non da un'autorità umana a noi estranea.

Bismark parla nelle sue memorie di una conversazione che ebbe una volta col vescovo Ketteler. Il vescovo gli domandò: « Credete voi che un cattolico possa salvarsi? ». Dalla risposta affermativa dell'uomo di Stato il vescovo voleva dedurre che un cattolico sia più sicuro di un protestante, poichè i cattolici non ammettono che un eretico possa salvarsi.

Ma Bismark diede all'uomo di Dio una risposta alquanto inattesa: « Un cattolico laico può certamente salvarsi, ma un uomo di chiesa non troppo facilmente, perchè in esso alberga il peccato contro lo Spirito Santo, unico peccato che in Dio non trova misericordia ». A queste parole il vescovo con gentile ed ironico inchino si congedò. Con ciò Bismark voleva forse dire che la rinunzia della propria ragione, la rinunzia della propria autonomia intellettuale e morale come viene praticata dagli ecclesiastici costituisse appunto il peccato contro lo Spirito Santo. Non soltanto al cattolicismo, ma a qualsiasi potestà che esiga per sè un'obbiedienza cieca Bismark ha dato un serio ammaestramento:

obbedienza cieca in cose di fede o di coscienza è un raffreddamento del cuore verso la verità.

La dottrina dell'infallibilità è quindi essenzialmente immorale, e riconoscere questa dottrina significa mettere la propria coscienza a discrezione di un'autorità esteriore: con altre parole, l'annientamento del proprio *io*.

La ribellione contro l'infallibilità della Chiesa, l'indipendenza assoluta della propria coscienza in cose morali, questo fu opera di Lutero, questo fu la *Magna Charta* della libertà che fu acquistata combattendo nel concilio di Worms.

Soventissimo dimenticata, calunniata, maltrattata, questa data segna pure il sorgere di un'era novella per l'umanità. In quel giorno fu proclamato il diritto di operare secondo sincerità e verità. Il proposito di assoggettarsi a tutto quello che la Chiesa ha insegnato, insegna e insegnerà, racchiude anche il proposito di riconoscere e tenere per vero ciò che alla ragione sana si presenta come falso, oppure di evitare ogni esame quando la Chiesa, cioè i giudici stabiliti dai possessori momentanei dell'autorità ecclesiastica, hanno pronunciato un giudizio sopra questioni scientifiche. Questa rinuncia alla sincerità racchiude così la rinuncia alla verità. Il progresso della verità, lo sviluppo della cognizione presuppone l'esame imparziale di qualsiasi sostenibile opinione. Chi per principio risparmia ogni esame a certe dottrine professate da un'autorità esteriore, costui rinuncia consapevolmente a ogni ammaestramento che può derivare da un tale esame. L'abitudine poi di stare

soggetto a un'autorità esteriore scoraggia la ragione e la rende impotente a cercare nuove verità all'infuori del campo già ben delineato. Non si deve certamente al caso se ogni progresso scientifico in quest'era moderna è dovuto non a personalità cattoliche ma a protestanti o increduli. Il clima dell'infallibilità non si confà alla ricerca scientifica. Per quanta simpatia possa talora la Chiesa manifestare per la ricerca scientifica non bisogna mai nutrire grande fiducia, poichè se con una mano essa spinge alla ricerca scientifica, l'altra mano si solleva già minacciosa per dirci: « ricordati che i tuoi risultati devono appoggiare la mia dottrina ».

Io però non posso senza riserva seguire Kant nella seconda parte, in quella dell'anti-intellettualismo, vale a dire nella rinuncia a una metafisica speculativa. Senza dubbio, essenzialmente ha anche qui ragione. La conclusione di ogni filosofia non è un prodotto della sola ragione, ma della personalità intera che, come dice Kant, ha pure una volontà e una ragione pratica. Si deve anzi dire che in ultima istanza la volontà ha una preponderanza decisiva; però questa volontà non è un atto arbitrario o frutto di una decisione improvvisa, ma è bensì il tono generale di tutta la personalità e della volontà. Per mezzo della volontà una delle grandi e possibili concezioni della vita riceve la preferenza. Così chi si decide per una interpretazione idealistica della vita crede che la realtà sia la realizzazione di un'idea ragionevole, che la ricerca della realtà per mezzo della ragione

non può svelarci, poichè essa non è il risultato di un ragionamento logico o una pura combinazione di fatti empirici, bensì una simpatia e una preferenza della volontà intesa nel senso più sopra spiegato. Kant non erra quando dice che le argomentazioni tradizionali della ragione in favore di una tale idea, non sono capaci di indurre la ragione a seguirla. Nè le dimostrazioni ontologico-cosmologiche, nè l'argomento fisico-teologico può considerarsi una prova scientifica adatta per la verità di una filosofia teistica: tanto meno potranno in questo modo gli attributi morali di una divinità dimostrare un creatore dell'universo. La ragione non si troverà mai in grado di dimostrare che lo sviluppo e la storia dell'universo conducono all'effettuazione di quello che noi chiamiamo sommo bene. Prima di tutto perchè le nostre cognizioni dell'universo sono troppo ristrette, ma poi anche perchè nel campo degli avvenimenti e dei fatti a noi noti, questi non coincidono per la dimostrazione di quella tesi. Non coincidono nel mondo fisico ove il corso della natura pare produca e distrugga senza distinguere tra forme preziose e quelle inutili; non coincidono nemmeno nel mondo morale ove il male pare sorpassi di molto il bene, tanto che il cristianesimo primitivo considerava questa terra come un dominio del diavolo, principe di questo mondo.

Se noi potessimo comprendere la storia dell'umanità come si concepisce l'intreccio di un dramma, se noi potessimo spiegare la natura come si spiega una macchina, allora la ragione speculativa sarebbe

in grado di fondare una filosofia idealistico-teistica. Ma nella maniera in cui sono le cose nella loro realtà, nella oscurità in cui siamo lasciati dalla ricerca speculativa ed empirica intorno alla relazione del reale coll'ideale, la fede nel trionfo dell'ideale sul reale può solo sussistere se noi, guidati dai nostri interessi essenziali, diciamo: « a dispetto di ogni dubbio io credo a un significato delle cose; io credo che la più grande potenza dell'universo è il bene ».

Appunto quest'antilogia tra la realtà empirica e le tendenze ideali è ciò che dà all'idealismo la sua forma trascendentale: la natura, nel modo in cui essa appare ai sensi, non è la vera realtà, ma una copia falsificata e appannata di essa.

Questo era il pensiero di Platone, il primo filosofo, il quale, con dispetto e desolazione, si separò dal mondo come era allora; si separò dall'umanità che si aggirava nei mercati di Atene e nella Corte di Siraco. Questo è pure il pensiero di Kant che ha il coraggio di mettersi in urto contro le opinioni del suo tempo. Come Rousseau e Hobbes, egli ha un giudizio pessimistico degli uomini come essi sono e della cosidetta società colta colle sue guerre e coi suoi intrighi, colla sua simpatia per la menzogna e per la cortigianeria, coi suoi bassi istinti e sopra questo fondo pessimistico spicca il suo ideale di un'umanità nella quale le leggi morali siano le leggi naturali della volontà.

Anche questi concetti sono un riflesso di idee protestanti.

Il cattolico crede in una Chiesa visibile: in essa

considera egli il regno di Dio sulla terra come un'apparizione empirica. Il protestante invece non crede se non in una Chiesa invisibile, una Chiesa ideale. La Chiesa empirica al di qua e al di là delle diverse confessioni è per lui troppo umana e troppo difettosa perchè egli possa riconoscere in essa la realizzazione del regno di Dio sopra la terra. Kant adunque crede in una Chiesa invisibile, in una comunità etica sotto la legislazione divina, vale a dire puramente morale, e questa comunità rappresenterebbe non la realizzazione dell'umanità ideale, ma solamente darebbe la direzione alla considerazione della vita e del lavoro storico. Il protestantismo è più idealistico che non il cattolicismo, il quale è sempre pronto ad accettare il mondo empirico come si trova purchè esso si assoggetti all'autorità ecclesiastica. Come l'evo-moderno, il protestantismo tende sempre al *non plus ultra*. Come le scoperte geografiche e cosmiche hanno fatto crollare le idee fisiche del medio-evo, così il metodo teorico-conoscitivo della moderna filosofia ha distrutto il realismo del mondo sensibile, così la riforma ha distrutto col suo sviluppo religioso-morale il realismo della Chiesa medioevale. Dappertutto si nota uno sforzo per uscire dal presente finito per arrivare all'infinito.

In tutte queste cose Kant ha ragione. Egli è l'esponente dello spirito della nuova era iniziata dalla riforma.

Però in una cosa noi non siamo letteralmente d'accordo coll'autore della critica della ragion pura, quando cioè egli nega decisamente la pos-

sibilità di una conoscenza delle cose in sè. Può darsi che una metafisica come quella in uso nel secolo XVIII che si sforzava di dimostrare delle verità con concetti a *priori*, sia impossibile. Questo metodo speciale di procedere proveniva dal fatto che la metafisica aveva l'obbligo di dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima come fondamento per una religione naturale. Però con tutte quelle conoscenze materiali e intellettuali che la scienza offre alla ragione non sembra affatto impossibile che questa si possa formare dei concetti generali o per lo meno delle ipotesi sopra l'essenza e la concatenazione di tutte le cose.

Noi figli del XIX secolo, possiamo giustamente avere altri concetti a questo riguardo di quelli che aveva Kant. Io non intendo tanto parlare della filosofia speculativa che si sforzò di ridurre ai minimi termini tutto il bagaglio delle idee *a priori*, quanto dei tentativi fatti da Schopenhauer, Benekes, Lotze e Fechner per ottenere dei concetti generali partendo da dati particolari.

Questi tentativi hanno nuovamente condotto a quei due punti che, già dal tempo di Platone e Aristotile, sono i centri verso i quali convengono tutti i sistemi filosofici. Il primo punto è l'*idealismo oggettivo*, ossia che la realtà non sia tutta compresa dagli oggetti corporei, che anzi, nel suo vero essere, essa abbia molta analogia con quella nostra vita spirituale che noi esperimentiamo e ci pare debba essere l'assoluto reale. Il secondo centro è il *monismo*. Secondo quest'opinione la realtà non è un aggregato di infinite sostanze indipendenti

l'una dall'altra, ma è qualche cosa che va concepita come essenzialmente una.

Questa dopo tutto è pure la filosofia di Kant, colla clausola che egli non la vuole riconoscere come un prodotto legittimo della speculazione. Egli considera il *mundus intelligibilis* dietro il *mundus sensibilis*. Però, secondo Kant, il mondo intelligibile deve in seguito spogliarsi affatto della cognizione. Due sono i motivi che spingono Kant a ragionare in questo modo. Il primo è che la metafisica, come dice la parola stessa, è una scienza *a priori*. Ma questo è un puro capriccio che si aggrappa all'etimologia e storia della parola. Perchè non poteva la metafisica siccome la fisica avere il suo punto di partenza nei fatti? Il secondo motivo è che il contenuto della vita psichica è un fenomeno soltanto ma non la cosa in sè. Ciò mi pare abbastanza oscuro. Infatti è evidente che i corpi sono rappresentazioni di qualche cosa che in sè non sono corpi, poichè questi sono a noi noti per mezzo della percezione sensitiva; non so però come si possa dire che un sentimento sia rappresentazione di qualche cosa che in sè non è un fenomeno rappresentativo.

Noi diremo pertanto: nella nostra vita psichica esiste una parte di realtà come essa è realmente in sè stessa, però questo non c'impedisce di credere che il reale, che nel nostro apprezzamento morale ci rappresentiamo come corpi e movimento, abbia un'analogia colla nostra vita interiore come analoga è la nostra forma corporea alla immagine che noi ci facciamo di essa.

Quanto noi abbiamo detto è pure il pensiero di Kant. Anch'egli pensa che il reale in sè stesso sia di natura spirituale e venga racchiuso in una unità sostanziale.

Non solo il suo razionalismo pratico ha questa opinione della realtà, ma anche la sua filosofia teorica è basata completamente sopra un monismo idealistico. La teologia etica non è se non il centro dell'arco il quale ha per base la teologia logica, la teologia fisica e la teologia estetica. L' ultima conclusione della critica della ragion pura è che la ragione necessariamente tende alla formazione di un'idea unica, sistematica, abbracciante l'universo, la quale sebbene non abbia realtà oggettiva (rappresentabilità nella visione — Darstellbarkeit in der Anschauung) come una conoscenza empirica, rimane tuttavia un concetto necessario della ragione. La facoltà giudicativa insegna che tra natura ed arte esiste un'analogia essenziale in quanto che il genio artistico per una parte come una forza naturale crea senza fini speciali delle unità significative e convenevoli; per altra parte le rappresentazioni organiche della natura generate da noi non diversamente che le idee non possono venire concepite come fossero prodotti sorti dal puro meccanismo della natura.

A questa parte della filosofia di Kant, a cui troppo sovente non vien dato quell'importanza che si merita, ho dedicato uno studio speciale nel mio libro sopra il filosofo stesso. Nel contenuto essenziale della sua filosofia Kant è molto più vicino a Platone e Leibniz che non a un agnosticismo scettico.

Dirò anzi che egli è realmente un loro discepolo. Egli dà però alla metafisica teistica e idealistica un postulato diverso: non un razionalismo dimostrabile, ma un idealismo ragionevole, praticamente e teoricamente necessario.

Ciò che impedisce di apprezzare questa dottrina è da una parte l'agnosticismo scettico degli *esatti* i quali vorrebbero che Kant fosse uno dei loro, d'altra parte è la brama dimostrativa scolastica dei neo-tomisti che con a capo Willmann lo presentano come un esempio spaventoso delle perniciose conseguenze dell'autonomismo. Chi viene una volta intaccato da questa malattia è destinato a cadere sempre più in basso nel soggettivismo, scetticismo, nichilismo.

III.

Infine noi entriamo a trattare la questione: che previsioni si possono fare intorno alla lotta tra Kant e Tommaso, vale a dire tra il cattolicismo e protestantesimo? Non si può negare che l'epoca presente offre delle manifestazioni favorevoli al cattolicismo.

La divisa del nostro tempo è: fede nella potenza, scetticismo di fronte alle idee. Verso la fine del XVIII secolo le cose stavano un po' diversamente. Gli uomini del tempo erano Rousseau, Kant, Goethe, Schiller i quali operavano per un ideale. Oggi dopo il naufragio delle rivoluzioni ideologiche del 1789 e 1848, dopo i successi della politica della potenza non esiste altra preoccupazione che di giungere a quella. La forza tende però all'assolutismo. Esso vuole ridurre le energie a un'unità meccanica e militarista, esso vuole soffocare gl'impedimenti e con questi le individualità.

Ora, siccome il cattolicismo è fabbricato sopra il principio dell'autorità assoluta, ha simpatia per tutto quello che tende all'assolutismo. Il cattolicismo ha però compreso per tempo quali fossero

le tentenze del tempo. Colla rivoluzione o col cesarismo bonapartistico incomincia il suo rifiorire dalla depressione in cui era caduto nel secolo XVIII. Si ricordò del suo principio di autorità e coi giorni della restaurazione ritornò un'epoca a lui più favorevole. Da quell' epoca il papato non ha perduto un momento d'occhio il suo scopo: una potestà spirituale su tutto il mondo basata sopra il bisogno d'appoggio delle masse per farsi strada e sopra il sentimento di debolezza presso i regnanti. Bisogna confessare che il cattolicismo ha raggiunto il suo scopo in un modo che sarebbe apparso impossibile alla generazione trascorsa. Il Papa infallibile non solo governa senza resistenza la chiesa coi suoi preti e monaci, ma egli esercita una grande influenza presso i laici. Sopratutto in Germania esiste una scienza, una filosofia, una stampa cattolica la quale guidata da un unico principio e fortemente armata ha acquistato nella vita politica una forte influenza.

Tra i mezzi che possiede il cattolicismo per governare si deve anche notare la filosofia tomistica. Essa è il mezzo di cui l'autorità si serve per esercitare la ragione degli studiosi e per abituarli alla sottomissione. La filosofia tomistica è un sistema d'un orizzonte vasto e composto con molta perspicacia, il quale sistema lascia alla ragione un grande spazio per potere a tempo opportuno additarle i limiti e guidarla a una fonte più alta di verità: questa filosofia è senza dubbio la più adatta per un clero cattolico. Che cosa sta di fronte a una tale filosofia? Una filosofia pro-

testante nel senso di un sistema dominatore degli animi, non esiste. La filosofia di Hegel fu l'ultima a prendere una tale posizione: da quell'epoca regna una vera anarchia. Il tentativo di raggrupparsi intorno al nome di Kant per evitare l'anarchia e lo scheggiamento in frazione e individualismo non ha avuto grande fortuna.

E così le previsioni possibili sembrano in favore del cattolicismo e della sua filosofia. I difensori di questa dottrina sono numerosi, tranquilli, uniti; gli avversari disuniti e innocui. Oltre di ciò il cattolicismo ha amici persino tra quelli che appartengono all'esercito avversario. I regnanti privi di quella certezza che vien dalla fede nell'ideale, consci della propria debolezza cercano un appoggio in un'altra autorità e così noi vediamo che persino tra i liberali conservatori vi sono uomini politici che nutrono un desiderio d'intesa con la Chiesa infallibile. Oltre di ciò bisogna notare la nevrastenia intellettuale del nostro tempo e la mancanza assoluta di idee specialmente nella così detta società colta, come si manifesta chiaramente nel culto di Nietsche. Di tanto in tanto si ode una voce che grida: « è nato il salvatore, l'imperatore nascosto, il dottore universale che ci libererà da tutti i mali del tempo ». E mille individui escono dalla loro oscurità per vedere questo uomo e su tutti i giornali si legge: « noi abbiamo trovato il salvatore ». Ma dopo poco tempo tutto si calma e nessuno parla più di lui. Non vi può essere dubbio che questa è una disposizione molto propizia per diventare cattolici. Basta pensare a tutti

quei romanticisti i quali dopo essersi abbandonati alle orgie dell'arbitrio e dell'anarchismo intellettuale finirono per gettarsi tra le braccia della santa madre chiesa e quivi trovarono la loro pace. Chissà se anche Nietsche non si sarebbe messo sul cammino di Canossa o di Lourdes se la sorte non gli avesse tolta ogni possibilità! Il cattolicismo è l'ultimo asilo del feminismo e della nevrastenia. Dove manca un vero pensiero e una vera fede, dove non vi sono idee che ricevano energia dalla loro natura stessa e che siano guida della vita, ivi può governare una Chiesa infallibile e il confessionale è l'ultimo sicuro rifugio.

Si può adunque dire che la vera causa della preponderanza del cattolicismo nei nostri giorni sta nella mancanza di una filosofia, e di idee direttrici del pensiero e dell'attività. La ricerca scientifica di ogni singola scienza è inetta a combattere questo male, poichè l'uomo non vive soltanto col pane della scienza, ma vive di idee colle quali egli prende realmente posizione di fronte alla realtà. Quella frase che noi abbiamo sentito pronunciare a Parigi e che proclama la bancarotta della scienza, contiene una profonda verità. Un positivismo scientifico senza filosofia conduce alla bancarotta della scienza e ci porta nelle braccia dell'assolutismo ecclesiastico.

Con ciò non voglio dire ch'io creda al trionfo del cattolicismo. Anche questa marea passerà come sono passate quelle più terribili del secolo XVII senza che il principio protestante, l'autonomia della ragione, abbia potuto venire soffocato. La fede

nella forza può temporaneamente prendere un aspetto minaccioso: mammonismo e militarismo hanno il loro tempo. Secondo la legge della periodicità della vita storica ne dovrà nascere una reazione. La fede nelle idee risplenderà un'altra volta e la fede nell'autorità esteriore dopo che questa ha raggiunto nell'infallibilità papale il suo apogeo, comincierà scomparire. Allora Kant sarà di nuovo la nostra guida, poichè il cuore della sua filosofia è la fede nelle idee, nella libertà, nella verità, nella giustizia, nel bene, nella ragione in sè stessa.

Il principio cattolico dell'autorità assoluta porta seco un grave male: esso uccide l'individualità.

Ogni assolutismo sia politico che intellettuale conduce all'affievolimento dei caratteri. L'assolutismo ruba all'individuo la personalità, gli ruba ogni forza e coraggio di poter essere qualcosa e lo costringe alla passività.

L'espressione — *sicut cadaver* — del gesuitismo è veramente caratteristica per lo scopo a cui tende l'assolutismo. La personalità umana diventa come un cadavere che si muove solo più se guidato da una mano estranea. Nel giudicare questi fatti non è difficile ingannarsi.

La riunione di tutte le forze sotto l'unità di una volontà assoluta può creare dei successi momentanei e ingannare i gonzi colla parvenza di una grande forza. Fu quello che avvenne nel XVI e XVII secolo in Spagna, Italia, Francia e Austria. Giammai la Spagna sembrò più forte che sotto Filippo II, giammai la casa degli Asburgo più

certa che sotto i Ferdinandi, nè la preponderanza francese fu più grande che sotto Luigi XIV. L'unione dell'assolutismo politico e di quello ecclesiastico parve essere il sommo della saggezza. Le conseguenze però dimostrarono l'opposto. Non nell'unità assoluta della volontà ove gli uomini ubbidiscono e vengono usati *sicut cadaver*, come dicono le costituzioni della Compagnia di Gesù, ma bensì nell'indipendenza e spontaneità si trovano le fonti della forza dell'uomo.

L'assolutismo conduce all'affievolimento dell'intelligenza, della coscienza e anche delle energie esteriori. Superstizione e casualistica gesuitica sono gli effetti del sacrificio della ragione e della coscienza sopra l'altare dell'autorità esteriore. Ritornando al discorso di prima diremo che all'inferiorità intellettuale e morale segni la decadenza materiale. Verso la fine del XVIII secolo era evidente che il mondo protestante si trovava alla direzione dell'umana famiglia. Questo fatto era più evidente che mai in Germania, tanto che i territori cattolici si dovettero decidere a imitare i loro fratelli protestanti. La riforma delle scuole in Austria, Baviera e nei vescovati del Reno, al tempo dell' *Aufklärung*, fu fatta secondo il modello protestante.

Ciò è naturale, poichè solo nella libertà può svilupparsi la scienza e la filosofia. Quando la Chiesa obbligò Galileo ad assoggettarsi e impedì la riforma di Copernico; quando Descartes abbandonò il suo sistema per non cadere nella stessa condanna, mentre l'ortodossia protestante nella sua impotenza e nelle sue divisioni di sette si mostrò

incapace di dominare l'eterodossia di Kepler, forse qualcuno avrà magnificato la potenza del cattolicismo. Un tomista di quel tempo avrebbe sorridendo potuto esclamare: « I protestanti non sanno nemmeno se il sole giri attorno la terra o viceversa! Uno la pensa in un modo, l'altro in un altro! Quale confusione! ». Ma la certezza apparente della Chiesa cattolica era in effettto debolezza: sopratutto debolezza di quegli uomini che per soggezione all'autorità ecclesiastica nascondevano la loro convinzione. Uomini istruiti, partigiani del sistema copernicano, non mancavano persino nel sacro collegio. Ma a debolezza si aggiunse debolezza. Infatti Roma aveva parlato, chi poteva ancora affaticarsi intorno alla questione? Così la guida nella moderna cosmologia passò dall'Italia e Francia alla Germania, Olanda e Inghilterra.

Se la Chiesa è diventata più prudente nel pronunciare giudizî sopra questioni scientifiche d'indole particolare, rimane però tanto più ferma e inamovibile quando si tratta di filosofia. E i partigiani dell'autorità additano tutt'oggi con trionfo all'unione che domina nel campo cattolico, mentre hanno insulto e disprezzo per la filosofia degli avversari costretta a cangiare continuamente i suoi sistemi. Il tomismo, la *philosophia universalis et perennis*, è la vera filosofia.

Io penso che trecento anni or sono la cosmologia aristotelica-tolemaica avrebbe potuto essere celebrata per la *cosmologia universalis et perennis* e dalla sua perennità si sarebbe potuto dedurne la sua verità. Perennità nel campo scientifico è

sinonimo di situazione arretrata. Come allora la diversità d'opinioni nel mondo protestante era un segno di sincerità oggettiva di fronte alla pluralità delle manifestazioni e nello stesso tempo la condizione del progresso, così la diversità d'opinione in fatto di filosofia presso i protestanti è una chiara e sincera confessione della ragione, che essa non è ancora riuscita a ordinare e sistemare la moltiplicità delle conoscenze odierne. Nè questa è una situazione disperata come lo era trecento anni fa. Quando molti studiosi si mettono a cercare la verità per vie diverse, si può credere che essi più facilmente la troveranno che non quegli altri che vanno tutti per lo stesso cammino. Come nel campo della conoscenza ciò che fa progredire è la spontaneità dell'individuo, è il coraggio di seguire delle vie non ancora battute, questo è pure la leva più potente nel campo della volontà e dell'azione. Se nel mondo storico la prova più potente per la verità di un principio consiste nella sua capacità di sviluppare delle forze e di creare nuova vita, allora non vi è dubbio che il principio del protestantesimo, quello che vuole l'autonomia anche della ragione pratica, si è dimostrato superiore al principio cattolico dell'autorità esteriore. I popoli cattolici da due secoli si trovano in arretrato in confronto coi popoli protestanti (1).

---

(1) Molti non saranno del parere dell'illustre scienziato. La Francia di Clemenceau potrebbe forse insegnare qualche cosa di molto utile al protestantesimo tedesco. *(Nota del traduttore).*

La storia insegna che il principio pedagogico tanto per i popoli quanto per gl'individui è il principio della libertà, spontaneità e responsabilità propria. La dottrina dell'assolutismo, la dottrina dell'infallibilità di un'autorità esterna è un peccato contro lo Spirito Santo, è la negazione della presenza di Dio nella vita dell'umanità.

Io sono convinto che verrà un giorno in cui anche il popolo cattolico tedesco si libererà dal romanesimo che ora governa il cattolicismo. Il professore di teologia cattolica dell'Università di Würzburg ha pubblicato un libro che ha fatto molto rumore; esso porta il titolo: « Il Cattolicismo considerato come principio di progresso ». Questo libro fu inspirato dal dolore di vedere ovunque la Chiesa in uno stato arretrato. La religione è diventata un accumulamento di esercizi meccanici esteriori; il clero è scoraggiato a cagione delle difficoltà che l'autorità gli procura per impedirgli la vita scientifica; la superstizione vien favorita e alimentata in ogni forma fino all'inganno di Miss Vaughan e la firma di propria mano fatta dal demonio Bitru. Questo libro vuole significare che lo spirito tedesco deve manifestare la sua singolarità anche dentro il cattolicismo e non deve lasciarsi ridurre a servo del romanesimo. « Lo spirito tedesco, per amore stesso verso la Chiesa, deve adoperarsi affinchè l'ideale cattolico venga in ogni tempo realizzato. Esso si trova tanto più nell'obbligo di fare ciò, quanto più esso è meglio adatto dello spirito romano per una concezione interna, ragionevole e morale della religione, per cui egli

è destinato a mantenere l'equilibrio di fronte alla concezione giuristica e formale dello spirito romano » (1).

Quando sarà scomparso il ricordo del *kulturkampf*, quel falso tentativo di voler condurre con mezzi non idonei il clero cattolico a un sentimento più nazionale, quando saranno cadute le piccole regole poliziesche che condannano all'esilio i gesuiti, sarà possibile che non trionfi quell'anima tedesca che si manifesta nel grido di dolore dell'illustre scienziato cattolico contro il gesuitismo nella Chiesa? Riacquisterà il mondo cattolico, quello tedesco almeno, la libertà evangelica in fatto di fede e l'indipendenza della scienza da qualsiasi autorità esteriore? Senza che le diversità delle due confessioni abbiano a cessare non potrà venire superato l'abisso che divide cattolici e protestanti, cosicchè essi si trovino riuniti, in un'unità spirituale?

È forse questa una speranza meravigliosa ma troppo bella?

Eppure questa è una speranza che fu nutrita dai più grandi e nobili spiriti del popolo tedesco. Anche Goethe la nutrì. Alcuni giorni prima della sua morte in un dialogo con Eckermann egli si espresse in questi termini: « Per quanto la coltura intellettuale progredisca, per quanto maggior sviluppo e intensità acquistino le scienze naturali e l'intelletto umano si amplifichi, esso non riuscirà

(1) Vedi nota a pag. 77.

mai salire al di sopra del cristianesimo, come ci appare nel vangelo. Quanto più i protestanti procederanno nel nobile lavoro del progresso, tanto più presto verranno essi seguiti dai cattolici. Anche le diverse sette protestanti cesseranno e con esse la divisione e l'odio tra padre e figlio, tra sorella e fratello. Dopo che infatti uno si è fatto un concetto chiaro della pura dottrina e del puro amore di Cristo, egli si sente subitamente grande e libero, per cui cessa di dare grande valore a certe formalità esteriori ».

« Noi tutti a poco a poco cesseremo di essere seguaci di un cristianesimo della parola e della fede, per diventarlo dell'intenzione e dell'azione ».

Questo fu il testamento di Goethe. Queste parole non si allontanano molto da quelle alte che Cristo disse alla Samaritana: « Tempo verrà che i veri adoratori adoreranno il padre in spirito e verità ».

Chissà però tra questi adoratori non abbiano a incontrarsi Tommaso e Kant, uno accanto all'altro.

Certo però tra questi adoratori non si troveranno gli odiatori e disprezzatori, i giudici e condannatori delle altrui opinioni.

APPENDICE (1).

Io aveva già da lungo tempo scritte queste osservazioni, quando la sacra romana inquisizione dell'Indice condannò e proibì gli scritti del professore Schell, il quale fece atto di sottomissione dinanzi all'autorità. Da questo fatto qualcuno potrebbe prendere occasione per deridere quel mio ottimismo troppo credulo che mi fa fondare delle grandi speranze sopra certe manifestazioni di coscienza tedesca presso uomini cattolici. Io non ritornerò per principio sopra questo punto; solamente mi permetto ancora qualche osservazione.

---

(1) Mentre il libro è in corso di stampa si viene a sapere che Pio X non vuole si eriga un monumento al prof. Schell in Würzburg. Il giornale *Vossische Zeitung* così commenta il fatto: « sarà interessante vedere quello che faranno i vescovi tedeschi e quei laici eminenti che volevano innalzare un monumento a Schell. Schell è morto in pace colla Chiesa: *laudabiliter se subiecit.* Roma non è ancora soddisfatta. Anche morto essa lo perseguita! Anche sopra la sua tomba il portatore della tiara fa sentire la sua voce di condanna! »

(Nota del traduttore).

La condanna di Roma è facile a comprendersi. Il titolo del libro di Schell — *Il Cattolicismo come principio di progresso* — aveva un significato ottativo non indicativo. Quello indicativo avrebbe dovuto essere: « *Il Cattolicismo romano gesuitico è il principio dell'inamovibilità o, per meglio dire, del regresso* ». È evidente che Roma dinanzi a questo fatto non potesse tacere, e io non mi sono meravigliato tanto della condanna quanto delle meraviglie di altri a proposito di essa.

Con ciò non è però detto che il romanesimo abbia definitivamente vinto quella battaglia che qui si combatte. Ora non rimane più soltanto il fatto dello stato arretrato dei cattolici, ma anche una nuova disillusione per quei cattolici tedeschi che soffrono a cagione di questo fatto. E questo disprezzo di serietà tedesca e di amore per la verità che si è ripetuto di decennio in decennio durante tutto il secolo XIX, giova sperare che un bel giorno finirà per far sorgere nell'anima tedesca un grande e nobile sdegno contro questo modo di agire dello straniero. Io non credo che i cattolici tedeschi coscienti si sottometteranno un giorno alla proclamazione dell'infallibilità pontificia loro imposta dai politicanti ecclesiastici italiani.

L'impressione che con questa proclamazione si è voluto imporre all'anima tedesca una dominazione straniera non ha potuto farsi viva nel tempo del « kulturkampf », ma si farà sentire quando ogni persecuzione esteriore sarà qui scomparsa. L'unità del popolo tedesco cresce tanto nel campo commerciale, che in quello politico, intellettuale e

religioso. Si prenda in considerazione la grande mescolanza di razze e di confessioni che ovunque si avvera: nel nord e nel sud, a occidente e a oriente. L'importanza di questo fatto è grande. Esso ci dice che in Germania non è possibile un cattolicismo quale esiste in Italia e Spagna.

Quanto più la legge straniera opprimerà l'anima tedesca, tanto più questa reagirà. La storia del secolo XIX in Germania è il succedersi continuo di eresie. Gl'Italiani risposero a questo fatto colla proclamazione dell'infallibilità pontificia. Giorno verrà che anche l'anima tedesca farà sentire la sua risposta: bisogna notare che alla tempesta della riforma precedette un lampeggiamento.

Io prendo l'occasione per aggiungere una parola sopra le osservazioni che Nostiz-Rieneck (1) della Compagnia di Gesù ha fatto sopra il mio saggio critico intorno alla *Storia dell'idealismo* di Willmann. Facendo un giochetto di parole col concetto di libertà di pensiero ch'io ho difeso contro Willmann, il P. Rieneck domanda se questo concetto di libertà significhi libertà da ogni autorità esteriore, poichè ogni uomo crede mille cose dietro attestazione di qualche autorità. Egli domanda pure se questo concetto non implica il dovere di piegare la fronte dinanzi alla verità e alla realtà, poichè sembra che la veracità esiga sottomissione del pensiero soggettivo di fronte alla verità... ecc... Noi arriveremo più facilmente allo

(1) Della Rivista dei Padri Gesuiti: *Stimmen aus Maria-Laach*. Fascicolo di febbraio 1899.

scopo se noi prima di tutto c'intendiamo sopra il concetto di mancanza di libertà di pensiero. Io intendo per mancanza di libertà di pensiero il fatto che dietro un giudizio della Commissione dell'Indice, oppure dietro giudizio di un'istanza inappellabile, uno cessi di considerare per veri o falsi concetti che tali aveva giudicato per il passato o per lo meno che non osi più di professarli come tali pubblicamente. Questo chiamo io schiavitù interna e schiavitù esterna sarebbe quell' oppressione che ci viene da un sistema che ci spinge a questo modo di operare. Libertà di pensiero non è altro se non il contrario di questo.

PS. *Il nostro Autore continua ancora per qualche pagina a distruggere più che le obbiezioni i cavilli del P. Rieneck. Siccome questa parte potrebbe tutt'al più interessare un tedesco che si trovi al corrente di certe minuzie, così ci pare conveniente di troncare qui la questione.*

CATTOLICISMO E SCIENZA

Stavo per mettermi in viaggio per le vacanze e per recarmi nel sud cattolico della nostra patria, quando appunto mi capitò fra le mani il libro del nobile signore von Hertling: *Il principio del Cattolicismo e la Scienza*. Poichè da lungo tempo mi interesso per le cose del cattolicismo lo presi meco come lettura da viaggio. Ora ripeterò al lettore i pensieri ch'io in esso trovai e che mi interessarono.

L'autore del libro è uno dei capi di quella frazione nel cattolicismo che vorrebbe mettere in armonia la fede cattolica colla scienza moderna. Anche in questo suo ultimo scritto von Hertling appare un cattolico moderato profondamente e giustamente istruito.

Egli prende decisamente posto per la Chiesa contro una filosofia materialistica e naturalistica; però ciò che più spicca nel suo libro sono quelle parole ch'egli dirige contro i reazionari di quella stessa Chiesa a cui egli appartiene, i quali resero inutili gli sforzi del celebre prof. Schell (1); contro

---

(1) Morto l'anno scorso. Professore all'Università di Würtzburg.

(*Nota del traduttore*).

quei derisori della ricerca scientifica; contro gli amici e sfruttatori delle rivelazioni di Taxil; contro i rappresentanti dell'assolutismo autoritario.

Il fatto da cui egli parte è l'inferiorità dei cattolici nel lavoro scientifico; quel fatto che spinse Schell a parlare e che ancora presentemente occupa i dotti cattolici di Germania. La ragione di questa inferiorità, secondo il nostro autore, oltre che in circostanze esteriori particolari sta nel fatto che per la ricerca scientifica nel campo del cattolicismo l'aria non è troppo adatta. Nel mondo cattolico il lavoro scientifico è poco stimato: lo si guarda con diffidenza: un'esagerazione di conservatorismo, che ha il suo fondamento in una venerazione esagerata della tradizione si oppone a qualsiasi rinnovamento ed è sempre pronta ad anatemizzare ogni nuovo movimento, quasi fosse una bramosia d'emancipazione della ragione soggettiva.

Egli vorrebbe che i cattolici partecipassero al lavoro della scienza e la stimassero non soltanto per i suoi risultati, sibbene per la scienza considerata in sè stessa. « Un solo scienziato che si occupi con successo del lavoro scientifico, il cui nome passi a caratteri cubitali alla storia e che contemporaneamente sia un figlio devoto della Chiesa, pesa quanto un mucchio di volumi apologetici » (pag. 61).

Io sono pieno di rispetto e di riverenza per le aspirazioni che si manifestano in queste poche righe; io divido pure in linea generale le aspirazioni del nostro autore che si potrebbero così

manifestare in poche parole: « la realtà fondata nella ragione e quindi afferrabile dalla stessa ».

Però un abisso separa la filosofia moderna da quella di v. Hertling. Alla domanda: esiste un'altra fonte di certezza in cose di scienza e di filosofia all'infuori della ragione e dell'esperienza? la filosofia moderna risponde con un no decisivo, mentre v. Hertling risponde con un sì, ugualmente decisivo per quanto anche limitato. L'autorità infallibile della Chiesa dà le ultime e assolute decisioni in fatto di verità, epperciò stabilisce limiti al pensiero filosofico e alla ricerca scientifica.

Hertling vuole che questi limiti siano molto larghi; anzi, all'infuori delle scienze teologiche, questi limiti non dovrebbero quasi esistere. Anche il cattolico credente nelle scienze positive, nella fisica e nella storia può e deve basarsi sopra fatti certi e ben stabiliti. « Finchè il naturalista rimane nei confini del suo regno un conflitto colle convinzioni religiose del cattolico non è possibile. I due campi d'azione non si toccano. Le convinzioni religiose stanno al di là dei confini raggiungibili col mezzo della ricerca esatta, epperciò esse non possono da questa nè venir fortificate, nè annientate » (pag. 37).

Ciò vale pure per la storia. Quantunque sia più difficile in questo ramo raggiungere una certezza oggettiva, pure anche lo storico cattolico non può prefiggersi altro scopo che quello di stabilire ciò che veramente è successo. Quello storico che volesse chiudere gli occhi dinanzi a verità moleste, mancherebbe al primo dovere dello storico

e farebbe nello stesso tempo professione di una fede meschina. Non esiste verità molesta, perchè una tale verità non può esistere.

Tutto ciò va bene: ora però vengono i *ma*.

Nessun limite può venire stabilito alla ricerca storica di quanto è avvenuto. Per citare un esempio dell'autore, la storia deve ammettere che Dionisio l'areopagita fu un falsificatore conscio del fatto suo, per quanto sia cosa dura dover umiliare un autore citato soventissimo da San Tommaso e decantato dal breviario e dal catechismo romano. Però un cattolico non potrà mai considerare i libri del Nuovo Testamento come un altro testo qualunque che ci sia stato tramandato dall'antichità, poichè ciò gli viene vietato da un principio dogmatico (pag. 83).

Naturalmente l'autorità infallibile della Chiesa ha già deciso sopra questi scritti del Nuovo Testamento, sopra la loro origine e veradicità e con ciò ogni ricerca scientifica posteriore è inutile. Hertling, per mettere in buona luce il conservatorismo in questo punto, cita Harnack, il quale si è pronunciato contro la scuola di Tübingen in favore del conservatorismo: « nella critica delle fonti del cristianesimo primitivo noi ci troviamo in un movimento favorevole alla tradizione ». Ma Harnack dice questo non per servire alla tradizione, sibbene per servire alla verità, quale viene svelata dalla ricerca scientifica. Ma lo storico cattolico non può in questo caso fare questione di verità o falsità. Per lui la cosa è fuori ogni questione. Egli può soltanto essere un apologeta. Con ciò

però egli cessa di essere storico, perchè ove la critica è proibita non ha luogo la scienza.

Ed ora ove si troverà il confine? Non esiste un confine ben preciso tra storia e letteratura profana e sacra.

In tutti i casi la Chiesa si arbitra il diritto di stabilire questi confini: l'autorità infallibile della Chiesa non ha un limite esteriore, perchè essa stessa stabilisce fin dove si estenda il suo campo d'azione. Come essa ha ben stabilito la storia e letteratura del primo tempo della Chiesa, lo stesso potrebbe fare di tutta la storia ecclesiastica e anche di quella profana. Qualunque studioso che mettesse in luce delle verità alquanto moleste, potrebbe per mezzo della censura essere costretto al silenzio.

Come la critica storica così l'esegesi filologica si trova abbandonata all'arbitrio dell'insegnamento infallibile della Chiesa. Poichè a lei piace di trovare nelle parole: *tu sei Pietro, ecc.*, la fondazione divina del papato infallibile, all'esegeto rimane più soltanto il còmpito di dare la giustificazione scientifica di questa interpretazione (!).

Lo stesso si dica delle scienze naturali. Hertling deplora il modo di regolarsi della Chiesa di fronte a Galilei e alle verità nuove che egli sosteneva. Egli però non si azzarda di dedurre la conseguenza: l'autorità ecclesiastica deve dunque astenersi dal voler cooperare alle formazioni delle formule fisiche, cosmologiche, biologiche.

Nell'antropologia specialmente, il cattolico non ha libertà di ricerca. Se lo scienziato credente

ammette l'evoluzionismo per gli animali, non intende per questo di negare la creazione quale viene raccontata da Mosè: tutt'al più egli potrà rinunciare alla forma di esso, ma non alla sostanza e al contenuto.

Voler però estendere l'evoluzionismo all'uomo ciò è contrario non solo alla scrittura, ma al contenuto della dottrina cristiana. Secondo Hertling questa restrizione è voluta anche dalla scienza la quale deve riconoscere che tra l'uomo e l'animale irragionevole esiste un abisso di separazione. Anzi egli sostiene che anche per gli animali ragionevoli l'evoluzionismo non sarà mai una teoria scientificamente sicura, poichè questo processo di derivazione per la lontananza del fatto avrà sempre un valore molto relativo: nessuno potrà mai provare che esso si sia veramente avverato (pag. 93).

Ma ragionando a questa maniera si potrà anche dire la teoria evoluzionista geologica e quella cosmologica non si potrà mai con certezza provare, per cui una spiegazione qualsiasi del primo libro di Mosè, anche scientificamente avrà ragione d'esistere.

Anche contro la storia si potrebbe rivolgere l'obbiezione di Hertling. La ricerca storica, servendosi di documenti, potrà tutt'al più condurre ad un'ipotesi verosimile, ma giammai ad una conclusione evidentemente certa.

È un vecchio giuoco che qui si avvera; lo scetticismo contro la scienza che serve di pretesto per far chinare la fronte dinanzi all'autorità ecclesiastica.

Secondo me è qui che ha origine la inferiorità dei cattolici nel campo scientifico.

Non vi può essere desiderio di arrivare alla verità per mezzo del lavoro scientifico se manca la fede di poter arrivare a un risultato soddisfacente. Quando invece di questa fede esiste in un individuo la volontà ferma di non venire ad alcun risultato contrario all'insegnamento della Chiesa, allora la scienza si troverà certo in cattive acque. Come si regola Hertling di fronte al miracolo? Come filosofo egli non ha una grande simpatia per essi e come uomo dotto teme i miracoli i quali vanno talmente moltiplicandosi da gettare il ridicolo sopra la Chiesa; però come cattolico li ammette e trova anche modo di spiegarli e di metterli in armonia colla scienza. Raccontando un fatto particolare, riconosce che gli effetti prodigiosi di una cert'acqua ritenuta per lungo tempo miracolosa derivassero non dalla benedizione del prete, ma bensì dal loro contenuto di iodio; però egli non crede necessario una divergenza a questo riguardo, poichè secondo i disegni di Dio la preghiera dei credenti ha una ragione d'essere quanto l'efficacia degli elementi chimici. A me pare invece che una divergenza e un urto d'idee sia qui non solo utile ma necessario. Il cattolico crede che le azioni benefiche dell'acqua debbano riferirsi alla preghiera indipendentemente dal contenuto di iodio, mentre lo scienziato sa che il iodio è capace di produrre, anzi deve produrre gli stessi effetti anche senza preghiera. Hertling vuole ora che la spiegazione scientifica e l'interpretazione reli-

giosa siano cose affatto separate e mette in guardia i cattolici dinanzi alla manìa di miracoli, i quali tanto danno hanno recato al cattolicismo come nella truffa di Taxil e nell'apparizione di Marping.

Per principio però egli crede al miracolo. Come potrebbe essere diversamente se il dogma esige la fede nel miracolo? E io temo ch'egli sarà pure costretto di ammettere la possibilità di azioni miracolose demoniache come vengono descritte nel bel *affaire* di Taxil.

Insomma io sono del parere che il divario tra lo spirito della scienza moderna e quello del cattolicismo, almeno di quello che presentemente domina nella Chiesa, è più grande di quanto il nostro autore se lo immagina. Tra il principio della libera ricerca e il principio dell'autorità assoluta in fatto di dottrina esiste un abisso insormontabile. Chi nel campo dell'insegnamento riconosce una autorità assoluta non può, se è conseguente a sè stesso, porle alcun limite. Per lui è cosa doverosa sottomettersi sempre e ovunque. La storia, le scienze naturali, la filosofia potranno bensì ammaestrarlo, ma egli accetterà le loro conclusioni con una riserva: *salva approbatione*. In Roma, nella S. Congregazione dell'Indice le cose si sanno meglio che altrove. Qui sta, qui soltanto la causa dell'inferiorità della scienza cattolica. Una scienza cattolica è quella scienza che può affermare tutto ciò che la Chiesa insegna.

Io non sono un amico del radicalismo assoluto, per quanto il nostro tempo abbia molta simpatia per il radicalismo. Quando si tratta però di prin-

cipii capitali bisogna sapersi decidere. Così nel nostro caso: o libera ricerca o autorità infallibile; il contrasto di questi principii è tale che l'uno esclude l'altro. Aut-aut. Chi vuole difendere l'infallibilità della Chiesa e la sua dottrina beatificante non può contemporaneamente ambire il vantoglorioso della scienza e della libera ricerca.

Settembre 1899.

FICHTE
IN LOTTA PER LA LIBERTÀ DI PENSIERO

La filosofia tedesca solennizza in quest'anno (1) un giubileo, non di un'opera straordinaria, sibbene di un'azione che essa può con vanto ricordare. Sono appunto trascorsi cento anni dacchè Fichte per non compromettere la dignità della filosofia rinunciò alla sua cattedra di insegnamento in Jena. Egli avrebbe potuto conservare il suo ufficio se egli avesse voluto essere più compiacente; egli agì però bene rifiutandosi a ciò. Si potrà giudicare il suo modo di procedere brusco e quasi aggressivo; si potrà anche trovar il procedere del Governo di Weimar (al quale apparteneva pure Goethe) corretto e opportuno, data la condizione delle cose; però nessuno potrà negare che in realtà Fichte aveva ragione. Egli comprese che la stessa situazione di cose richiedeva da lui di mettere la propria persona a servizio della filosofia, della libertà e della verità.

Ricordiamoci delle speciali condizioni di quel tempo. La filosofia tedesca si era aperta con Kant delle nuove vie. Anzitutto essa aveva trasformata

(1) Anno 1899.

completamente la sua relazione con la teologia, essa si era finalmente ribellata e rifiutava di fare ciò che aveva fatto fino a quel momento ogni filosofia, per lo meno quella ufficiale, vale a dire di considerare come suo primo e più importante dovere il dare alla dottrina ecclesiastica un fondamento scientifico per mezzo di una teologia così detta naturale o di ragione. Anzi questa filosofia dichiarava che prove teoriche per gli articoli di fede sono affatto impossibili. Era la prima volta che la filosofia si rifiutava di seguire la teologia. Cristiano Wolff stesso non aveva osato toccare la teologia naturale, quantunque le sue produzioni in questo campo accontentassero ben poco i suoi colleghi della Facoltà di Halle, i quali avevano procurato, con un ordine Reale, il suo allontanamento dall'Università, cosicchè egli dovette lasciare i confini prussiani colla minaccia di capestro in caso di contumacia. In seguito la teologia si pacificò col razionalismo della filosofia di Wolff e si servì della sua metafisica e relative argomentazioni sopra Dio e l'immortalità, come di un fondamento dogmatico. Ma ecco che Kant era venuto ed aveva distrutto per mezzo della sua critica questo fondamento.

Il Governo di Federico il Grande aveva permesso che tutto ciò avvenisse senza impaurirsene; ma appena che il reggimento pretesco del suo successore si fu installato prese subito per suo còmpito di ricondurre la filosofia all'antica devozione. Così partì per Konisberga quel noto *reale rimprovero*. Si diceva in esso che la filosofia di Kant aveva incontrato il sovrano disgusto. « Noi

« ci aspettiamo che voi per l'avvenire non vi ren-
« diate più colpevole di simili cose, ma che vor-
« rete bensì impiegare i vostri talenti affinchè le
« nostre intenzioni paterne vengano ognor più
« comprese e seguite; e vi ricordiamo che in caso
« contrario voi dovrete prepararvi a disgustose
« sorprese ».

Kant, vecchio allora di settant'anni, si era sottomesso, e aveva promesso, nella sua risposta, di volere d'ora in poi tacere come richiedeva il suo dovere di umilissimo suddito. « Se i potenti del
« secolo — così si era egli poco tempo prima
« espresso in una lettera — sono in uno stato
« di ebbrezza, qualunque sia la provenienza di
« questo stato, è da consigliarsi a un pigmeo,
« che abbia cara la propria vita, di non entrare
« in lotta ».

Kant, subito dopo la morte di Federico Guglielmo II, e il licenziamento di Wöllner, nella prefazione alla sua opera sopra la disputa delle Facoltà, aveva appunto parlato di questi avvenimenti assai disgustosi, quando in un altro luogo si presentò un nuovo conflitto; ma qui l'aggressione del potere civile contro la nuova filosofia trovò una forte e coraggiosa resistenza in Giovanni Gottlieb Fichte.

Già da qualche tempo si udivano bisbigli sopra l'irreligiosità e l'influenza pericolosa del più forte e risoluto rappresentante della filosofia sorta dalla nuova generazione. Nell'anno 1798 vide la luce una denunzia anonima contro Fichte, che lo accusava di ateismo, e questa denuncia era scritta in

forma di lettera di un padre al proprio figlio studente. Questo scritto trovò benevola accoglienza nel supremo concistorio di Dresda. Il Governo del principe elettore di Sassonia si decise prima di tutto alla proibizione del giornale redatto da Fichte, che si intitolava il *Giornale Filosofico*, nel qual giornale erano apparsi due articoli di Fichte e di Forberg, incriminati in modo speciale, *poichè erano in aperta opposizione non solo colla religione cristiana, ma anche colla religione naturale, e tendevano all'incremento dell'ateismo.*

Oltre di ciò il supremo concistorio propose al Governo di Weimar, con uno scritto del 18 dicembre 1798, di chiamare a giudizio gli autori e di punirli seriamente, e di prendere energiche risoluzioni affinchè simili fatti non avvenissero più nell' Università, nei ginnasî e nelle scuole di Jena, *affinchè non ci troviamo più nella dolorosa situazione di vietare ai nostri figli la frequenza di dette scuole.*

Il Governo di Carlo Augusto si trovò per tal modo in una assai dolorosa posizione, poichè se esso dava ascolto alle istigazioni e puniva il filosofo, non soltanto caricava sopra di sè l'odio che sarebbe stata conseguenza di simile punizione, sibbene si sarebbe messo in contraddizione collo spirito di alcuni dei suoi membri: ove era un Goethe, un Herder, un Schiller, un Wieland, e ivi doveva pure trovar posto anche un Fichte. D'altro canto però non era desiderabile che la Università di Jena godesse fama di essere l' asilo dell' ateismo e desse così ai malintenzionati vicini pretesto ad

accuse. Si pensò quindi di temporeggiare e di togliersi dagli impicci con alcuni rimproveri al filosolo per le sue arrischiate manifestazioni, seguendo così l'esempio di Pilato, il quale credette togliersi da simile penosa situazione facendo flagellare Cristo per proporne poi la sua liberazione. In tutti e due i tempi la politica non trovò il suo *juste milieu*, essa si infranse contro l'intolleranza colla quale gli avversari mescolarono grande e piccolo, se così si può dire, rifiutando ogni via di mezzo e richiedendo ciascuna esclusivamente il proprio diritto. Cesù rispose alla domanda suggestiva di Pilato — *I tuoi accusatori pretendono che tu voglia essere un re?* — non con una risposta vaga oppure con una parola ritrattante, sibbene colla frase: *Tu lo dicesti: io sono un re. Per questo io sono nato e venuto al mondo per testimoniare la verità.* Similmente Fichte disse che sua missione era la filosofia. Come filosofo egli non può conoscere altro dovere che quello di insegnare e cercare la verità. Se questo non era permesso in quel paese allora lo si doveva punire ed esiliare, in caso diverso non si doveva dare ascolto ai discorsi dei suoi accusatori. « Io credetti — così dice egli in « una lettera a Reinhold — fosse mio stretto do- « vere di costringere le Corti a un giudizio de- « cisivo a questo riguardo. Se questo giudizio « mi giustificherà, la verità avrà pure ripor- « tato una grande vittoria. Nel caso che questo « giudizio mi condanni, tutti i liberi pensatori « non s'illuderanno più a riguardo dei loro Go- « verni ».

Fichte partì da questo punto di vista per rispondere al pubblico e all'assemblea che doveva giudicarlo contro l'accusa di ateismo. In un suo appello al pubblico, racchiuse la sua dottrina sopra Dio con dichiarazioni precisissime, opponendo a queste quelle dei suoi avversarî e procurando di far vedere quanto esse fossero false, basse e idolatre. « Io depongo la penna — così chiude egli « l'appello — colla stessa tranquillità con cui io « spero un bel giorno di chiudere la mia opera « terrena e di entrare nell'eternità. Era mio do- « vere ripetere ancora una volta questo; quello « che succederà in seguito non mi riguarda ».

Come Gesù dinanzi ai suoi giudici e ai loro satelliti rifiutò qualunque compromesso e qualunque concessione dicendo: « Se io ho parlato male provatemelo, ma se io ho detto la verità perchè mi battete? ». Così Fichte rifiutò di ricredersi e di accondiscendere. Ma ecco presentarsi una circostanza modificatrice. Fichte si lasciò spingere ad un falso passo del quale egli si doveva ben presto pentire. Egli si lasciò trascinare da un collega (il rinomato teologo Paulus) a indirizzare una lettera privata al *Kurator* dell' Università, consigliere segreto, Voigt, nella quale egli dichiarava di prevedere che per dare una soddisfazione all'Elettorato di Sassonia gli si sarebbe fatto pervenire una severa ammonizione. In tal caso il suo onore richiedeva di non rimanere più oltre suddito di Governi i quali lo avevano creduto degno di tale rimprovero. Egli risponderebbe colle sue dimissioni e altri influenti colleghi lo seguiranno.

Oltre di ciò un nuovo Istituto sta per sorgere (egli pensava a Magonza), il quale prometteva a loro una uguale influente posizione. A voce egli lasciò pur dire al Voigt che egli era pronto d'altra parte a lasciarsi dire privatamente quali fossero i desideri del Governo di Weimar. La lettera fu considerata dal Voigt come un atto ufficiale e quindi resa pubblica nella discussione del Consiglio. Questa lettera, interpretata come un mezzo di intimidazione, suscitò lo sdegno e condusse al più aspro procedere. Il Senato accademico fu autorizzato a dare un rimprovero a Fichte e a Niethammer a causa della loro leggerezza per la pubblicazione di così gravi e minacciose parole e basandosi su alcune parole condizionali, dal Fichte collocate in un post-scritto, dichiarò di accettare la sua domanda di congedo. Ciò era in realtà una destituzione.

Si ha quasi l'impressione che il Governo abbia aggravato con una certa qual premura questa circostanza per togliersi da questa dolorosa situazione, contento di aver trovato in questo scritto, giudicato ribelle, una ragione per potersi liberare del molesto filosofo.

Malauguratamente Fichte si lasciò ancora una volta guidare dallo stesso collega verso un altro passo errato. Egli dichiarò pubblicamente in uno scritto che il rimprovero nella forma in cui gli era stato dato non era quello che lo avrebbe indotto a dare le sue dimissioni. Però tutto fu vano, fu inutile ogni recriminazione. Fichte non fece altro che attirarsi colla destituzione l'umiliazione di vedere resi pubblici tutti i suoi scritti.

Per quanto dolorosa sia stata la soluzione di questo conflitto, nel quale il Fichte ebbe la sua parte di torto, per quanto triste fosse la sua posizione dopo aver perduta la cattedra, tanto triste che pareva la polizia stessa non gli volesse lasciar pace, pure il filosofo seppe ben presto ritrovare la calma e la sicurezza di sè stesso. Egli andò a Berlino, prima senza famiglia, e trovò in un lavoro energico il ristabilimento del suo equilibrio interiore. Dopo tutto i suoi giorni in Jena erano contati. I suoi accusatori gli stavano alle calcagna. Egli sarebbe stato continuamente attorniato da insidiatori che avrebbero raccolto i suoi discorsi per trovare in essi argomenti di accusa a Dresda, Weimar e Gotha. (Egli era convinto che quel denunziatore anonimo si trovasse fra i suoi colleghi e fa capire, senza fare alcun nome, che il suo dubbio cade sul suo collega Gruner, *professore di medicina*). Poichè Fichte era un libero pensatore intransigente e politico radicale, si sarebbe probabilmente trovato ben presto in conflitto anche con quelli che, pur essendo scevri di pregiudizi teologici, lo avrebbero osteggiato e resa così difficile la sua posizione, da obbligarlo in tutti i casi a ribellarsi e rompere ogni vincolo. L'umiliazione che a lui era venuta in conseguenza delle sue mosse false, non fu forse una vera disgrazia. Essa fu forse opportuna per moderare alquanto il suo orgoglio tendente all'assoluta indipendenza. Egli stesso seppe poi far menda de' suoi errori confessandoli pubblicamente. L'asprezza della sentenza non destò nel suo animo grande verun odio per i

suoi antichi fautori diventati poi suoi giudici. Le lettere che egli mandava da Berlino alla moglie lasciata a Jena sono una prova evidente del suo modo di sentire. Egli si era spogliato di ogni rancore, la qual cosa non gli sarebbe stata possibile se egli stesso non avesse commesso degli errori. Egli aveva altresì compreso come facilmente uno possa venire trascinato sul terreno sdrucciolevole della politica. « Il Governo di Weimar — scrive « egli alla moglie — ha dal suo punto di vista « perfettamente ragione come io dal mio. Le cose « dovevano succedere così tra noi, come partiti, « quindi io non conservo rancore contro alcuno. « La prima cosa che io farò appena tornato a « Jena sarà di visitare Voigt, Goethe e Schiller, « per ripetere loro la stessa cosa ».

Fichte rimase in Prussia. Uno dei primi titoli d'onore di questo Stato, e specialmente di Federico Guglielmo III, è di aver dato ospitalità al filosofo eteredosso scacciato (come ancor prima aveva accolto Tomasio), e di avergli dato una cattedra nell'Università di Erlangen, allora Prussiana, e quindi subito dopo in quella di Berlino.

II.

Noi vogliamo ora entrare veramente in argomento e vedere in che consista quell' ateismo di cui Fichte venne accusato e quale fosse la sua fede in Dio, quale ci risulta dalle sue stesse confessioni. Fuori di ogni dubbio sta innanzi tutto il fatto che Fichte fu un uomo profondamente e realmente religioso, uomo che viveva e si muoveva nell'eternità. Oltre a ciò bisogna notare che vi era in lui un profondo sentimento e una radicale educazione cristiana, la quale però non va confusa con quella sommissione chiesastica e pretesca che passa per cristianesimo ai nostri giorni. Anzitutto egli prende di fronte alla concezione eudemonistica del cristianesimo presso i suoi contemporanei la posizione radicale dell'antico precetto cristiano: vale a dire di morire completamente per la sensualità e il piacere e vivere solamente per la spiritualità e l'eternità.

Con questo sta in stretta unione quel sentimento di indipendenza dal mondo, che esistette già anticamente negli apostoli e che eruppe nuovamente potente in Lutero. Il mondo può, in colui che ama

Dio, nulla dare e nulla togliere. Tutti gli scopi e beni esteriori, tutti i successi o gli insuccessi nel mondo sono di una importanza secondaria; l'unica cosa che merita veramente considerazione è di fare la volontà di Dio ed essere quindi certi che un tale operare è buono e conduce al bene.

Se Dio è per noi chi può essere contro di noi? Se il mondo nel suo stato attuale possa o no esistere questo non deve interessarci: un mondo che non può tollerare la predicazione della verità e della giustizia è meritevole di andare in sfacelo. Si domandarono forse gli apostoli se la signoria della casta sacerdotale giudaica, il regno di Erode e l'impero romano potevano armonizzarsi e vivere colla dottrina di Cristo? Così pure essi non si domandarono se la loro prosperità individuale era possibile colla loro missione, che anzi, secondo la parola di Cristo, l'inimicizia del mondo li accertava della verità della loro dottrina. Qualche cosa di simile dovette provare anche Fichte. *Che sarebbe una verità che piacesse a tutto il mondo?* La vera dottrina verrà in tutti i tempi caratterizzata da questo segno che essa avrà contro di sè il mondo. Vi era in Fichte, come già negli antichi cristiani, quasi un bisogno di soffrire per la verità e la giustizia. Egli credette pertanto che nel suo caso gli si porgesse una bella occasione. Contro di lui si presentava il mondo che era formato dalla coalizione di una chiesa diventata terrena e di una borghesia la quale vedeva minacciati i suoi beni, la sua pace, la sua preponderanza dal sorgere di questa nuova filosofia.

Dagli scritti di Fichte a questo riguardo traspare quasi la gioia del martire che sa di soffrire per la buona causa.

Da tutto questo appare dunque con certezza che la vera vita religiosa era posseduta da Fichte.

Ma che diremo dei suoi concetti sopra l'essenza di Dio? Non distrugge la sua filosofia quanto è assolutamente necessario per un'essenza divina? Giudichi il lettore stesso.

Due cose non sono, secondo Fichte, ammissibili: I° Dio non è una personalità che abbia altre personalità accanto a sè; non è un individuo, non è una sostanza, poichè una sostanza è qualche cosa che è sensibilmente determinato dal tempo e dallo spazio. II° Dio non è un'essenza che procura agli uomini la felicità, vale a dire l'appagamento dei loro appetiti sensuali interrompendo il corso normale della natura per accontentare i loro desideri.

Sono però questi due concetti veramente distruttori del concetto di Dio? È certo che il giudizio delle masse (*das gemeine Vorstellen*, letteralmente il senso comune) tende a tale concezione. Dio è una personalità antropomorfica che viene chiamato come l'aiutatore (*Elfer*) dei bisogni, nella vita terreno-sensuale. Costoro ci dicono che un Dio che essi non possono immaginarsi a guisa di una personalità, un Dio il quale non stia sopra alla natura e questa diriga al loro bene non è un Dio o per lo meno non è quel Dio di cui essi parlano, di cui essi abbisognano, che essi pregano. Prendendo in considerazione questi concetti la teologia naturale del diciottesimo secolo, cercò di dimostrare

l'esistenza di una tale essenza per mezzo dell'ordine della natura. Come partigiani di questa concezione i nemici di Fichte lo accusarono di ateismo. Essi considerarono come ateismo il fatto che egli disprezzò la teologia naturale e le prove di ragione dell'esistenza di Dio.

Contro tali concetti si sollevò lo sdegno di Fichte. Questa teologia naturale è, secondo lui, messa completamente in disparte per mezzo della grande rivoluzione compiuta da Kant. Nel suo appello al pubblico Fichte si dirige con tutta la energia del suo animo contro queste concezioni della divina essenza che, secondo lui, sono il prodotto di sensualisti e di eudemonisti privi di vita interiore.

Eudemonismo e dogmatismo sono rami di una stessa radice come lo sono d'altro canto moralismo e idealismo. Una tale essenza, come venne ideata dal mondo, non può essere concepita dall'uomo che pensa, come non può essere venerata da un uomo veramente religioso e morale. Un Dio, che avesse per ufficio di servire ai sensi e di donare felicità terrena e che servisse alla cupidigia sarebbe una malvagia e dispregevole essenza, poichè essa appoggierebbe la corruzione umana e l'abbassamento della ragione. Un tale Dio sarebbe in verità quel « Principe del mondo » che già da lungo tempo fu giudicato per mezzo di quella « *bocca della verità* » che essi cercano di tradire. « Essi sono i « veri ateisti ; essi non hanno alcun Dio, e si crea- « rono un Dio falso ed iniquo. Essi chiamano « ateismo il fatto che io non voglio riconoscere per « Dio questo loro idolo e perciò mi perseguitano ».

Di fronte a questo Dio, Fichte in quel suo libro che fu l'origine della lotta, dichiarò per vero Dio l'ordine morale dell'universo. In successivi schiarimenti soggiunge: « Io intendo un ordine operoso non un ordine morto, finito, quasi un effetto di un'attività che più non opera. La mia filosofia non riconosce che attività reali ed operose ».

Giustamente si può dire che Dio è uno spirito, in quanto che a Dio non si attribuisce la forma limitata dello spirito umano, ma gli si toglie quella della sostanza morta e rigida della materia. Lo spirito è pura attività. Come l'anima non è altro che il pensare, il desiderare, il sentire stesso, così Dio è il necessario ognor crescente divenire, conservare e governare.

Ciò che però esso crea e governa non è la natura sensibile la quale è pura parvenza, ma è il vero reale, l'intelligibile, lo spirituale, in una parola il mondo morale. Noi diremo adunque che la fede in Dio è quella morale certezza che ogni azione veramente buona ha del suo successo come della sua eterna realtà e importanza, poichè essa ha la sua origine in Dio: ogni sforzo cattivo e abbietto è al contrario nullo e passeggero. E con questa fede si collega necessariamente la felicità. Colui che ha fede in Dio crede che l'ordine morale dell'universo sia la legge assoluta della realtà e vive nella certezza che solo il bene ha una reale esistenza, mentre tutto il rimanente non è per lui che una fallace parvenza. Questo è adunque Iddio: l'unità del bene col reale. Il concetto è però efficace solamente nella fede viva e operosa, non nelle definizioni teoriche. Ogni teoria

è relativa; solo il finito può essere definito, non l'infinito ed eterno. Soltanto per mezzo di una vita piacevole a Dio si diventa degni della sua vicinanza.

Fichte sostiene che questa appunto sia la dottrina cristiana di Dio, come egli più tardi spiegò a proposito del precetto della vita celeste e in modo ancora più speciale nella sua sesta lezione tenuta sopra il Vangelo di Giovanni; Fichte pretende poi che l'altra opinione sopra l'essenza e operosità di Dio dal punto di vista cristiano si debba considerare come superstiziosa e idolatra.

Che diremo noi sopra questo punto? Ha Fichte ragione di riferirsi alla Sacra Scrittura e alla dottrina di Gesù Cristo? Io penso di sì. Già l'antico testamento aveva sollevato l'essenza di Dio talmente sopra il mondo che egli non poteva più venire concepito come una personalità umana. Il popolo ebreo era ben conscio di questa sua opera: della fondazione del monoteismo. Con energica convinzione il giudeo contrappone agli idoli degli altri popoli il suo Dio: l'unico vero Dio che ha un'essenza interamente a sè. Gli idoli degli altri popoli non sono che personalità materiali viventi nel mondo e aventi accanto a sè altre personalità. Iddio invece non è nel mondo perchè egli è al di fuori di tempo e spazio, non può venire paragonato ad alcuna creatura e quindi non era lecito di farsi un'immagine di lui, poichè questa avrebbe potuto falsificare la rappresentazione della sua essenza.

Che Dio debba rimanere assolutamente lontano da ogni sensualismo e da ogni rappresentazione

materiale, questo è pure un supposto del nuovo testamento. In maniera evidente appare nel nuovo testamento il ribattere continuo sopra due concetti: 1) Iddio non è un distributore di beni materiali, a similitudine degli Dei pagani e anche di Jahveh nell'antico testamento. Il cristianesimo non promette a' suoi seguaci piaceri e comodità terrene, ma lotta, disprezzo, persecuzione e pene d'ogni genere. Esso addita loro la vita eterna che significa felicità; ma questa felicità non va intesa nella soddisfazione di cupidità materiali, sibbene nell'essere in Dio e in un completo trasformarsi colla di lui essenza. 2) Iddio non viene conosciuto per mezzo di disputazioni teologiche, ma conducendo una vita secondo le norme di Dio. « Chi fa la volontà del mio Padre celeste, comprenderà se la mia dottrina deriva da Dio ».

Io penso adunque che Fichte aveva ben ragione di considerarsi il rappresentante del vero cristianesimo e della vera religione a dispetto de' suoi accusatori.

Una forte bramosia di chiari concetti e di logiche deduzioni, lo spinse a divenire un riformatore del suo tempo. Si può forse dire che egli non ha sempre trattato i partigiani e seguaci dell'antica dottrina col dovuto riguardo. Sarebbe stato meglio se egli, dando una diversa spiegazione della loro dottrina, avesse pure loro risparmiato il titolo di idolatri. Però egli era l'accusato e contro il suo preteso ateismo veniva invocato il braccio secolare. Egli credette dunque suo diritto e dovere di dare forma solenne alla sua filosofica professione di fede a ri-

guardo della religione e di collocarla di fronte all'eudemonismo e antropomorfismo fiacco e sensuale della religione naturale. Ma perchè questa professione di fede di Fichte suscitò tante ire e tante preoccupazioni, mentre gli stessi pensieri in Kant passarono quasi inosservati, sebbene questi fosse molto meno religioso di Fichte?

Le ragioni di questo fatto, oltre che nell'asprezza della personalità di Fichte, vanno ricercate in due altre circostanze.

La prima è che Fichte nella bramosia di voler essere ascoltato da' suoi contemporanei manifestò i suoi pensieri molto più chiaramente di Kant. La oscurità, dice egli stesso, fu una delle fortezze di Kant. L'altra circostanza fu l'irrompere della rivoluzione francese che era venuta a disturbare la pace di tutti i partigiani dell'antico regime. La Rivoluzione si appellava alla ragione, perciò tutti coloro che temevano la rivoluzione cominciarono a impaurirsi anche della ragione. In Fichte venne combattuto, non l'ateista, ma il razionalista indipendente e il libero pensatore e per poter dare valore all'accusa venne egli indicato come democratico ed ateista. Già nel suo primo conflitto dell'anno 1794 (occasionato dalle lezioni morali che egli di domenica teneva agli studenti) i suoi accusatori avevano additato al culto della ragione sorto in Parigi. Secondo loro, l'impresa di Fichte ricordava le funzioni che si celebrarono sulla riva della Senna e il filosofo non era che un'immagine di Robespierre.

III.

Se noi diamo un rapido sguardo a tutto ciò di cui finora si è parlato, noi vedremo che tre cose specialmente emergono da questo conflitto. Tre sono i partiti che in questo conflitto si contendono la vittoria:

1° I difensori della dottrina tradizionale;

2° I rivelatori di nuove idee;

3° I politicanti.

Fichte dà a questi tre partiti i nomi di oscurantisti, amanti della luce e gente d'affari.

I primi, che si potrebbero anche chiamare i pretucoli e che non sempre portano il collare, vedono nelle nuove idee non solo un attacco contro la dottrina tradizionale, ma forse più contro le loro prerogative: essi invocano il potere civile affinchè questo voglia soffocare queste novità, le quali non solo sono inutili, ma anche pericolose per lo Stato, poichè alla distruzione dei concetti tradizionali dovrebbe seguire in ultima analisi la rovina dell'odierno ordine sociale. Gli apportatori delle nuove idee, che si potrebbero anche chiamare profeti, vedono da parte loro il progresso dell'umanità

tendente a un grado superiore di vita morale e spirituale necessariamente collegato all'imporsi delle nuove verità che essi quindi predicano con una fervente impazienza. L'antico deve morire perchè venga sostituito dal nuovo, migliore e più alto. Tra questi due contendenti si trovano i politicanti. Personalmente considerati essi non rifuggono dal nuovo, poichè sembra una prerogativa d'ogni uomo bene educato, aver comprendimento per il nuovo. Ciò che distingue l'uomo di mondo è appunto l'essere libero dai pregiudizi della scuola, ciò che contraddistingue l'uomo di spirito è di trovare l'antico triviale e noioso. Così le Corti del sec. XVI, sia quelle mondane che quelle ecclesiastiche, cadono in braccio alla Rinascenza. Così le nuove scienze trovarono nel secolo XVII protettori nei grandi signori contro i seguaci della vecchia scuola. Così nel secolo XVIII Voltaire e i suoi discepoli erano ospiti di Principi.

D'altra parte si capisce come i grandi del secolo non sieno propizi a mutamenti profondi negli ordinamenti pubblici della vita. Chi è in possesso è sempre in ultima analisi conservativo anche quando si diverte con immaginazioni rivoluzionarie. Il mondo aristocratico ama il nuovo, ma solo come divertimento, ma non come forza motrice nelle masse e quindi trova lo spargimento di nuovi pensieri fuori della propria società troppo spesso inopportuno e crede non sia conveniente parlare troppo forte di certe cose.

È facile dunque comprendere quale dovesse essere il modo di regolarsi dei politicanti in tale con-

flitto. Siccome essi si occupavano mal volentieri di tali faccende cercarono in principio di schivare la questione dichiarandola estranea alle loro attribuzioni. « Prendetelo, disse già Pilato, e procurate di rendere giustizia a quest'uomo ». Gli accusatori dicevano: Se voi non combattete gl'innovatori la vostra autorità non è più sicura. Ora è ancora possibile di riparare al male e di costringere al silenzio qualche testa inquieta, ma più tardi le agitazioni nel popolo dovrebbero venire soffocate nel sangue. È dunque evidente che miglior cosa è la perdita di un uomo che non quella di un intero popolo. Ma i politicanti, che vivono di compromessi, cercano anche qui una via di mezzo. Da una parte essi procurano di salvare l'accusato e di difenderlo contro i partiti estremi; d'altra parte essi non vogliono entrare in disarmonia cogli accusatori e si sforzano di rendere loro soddisfazione per mezzo di un leggero rimprovero all'accusato. Ma questi odia il patteggiare come un peccato mortale. Quello che al politico sembra così facile e naturale è per il rappresentante di idee affatto insopportabile. Egli pensa che le idee ricevono soltanto forza e valore dalla loro purezza e che ogni compromesso è per il pensiero ciò che furono per la forza di Sansone le forbici di Delila.

Egli si rifiuta quindi di accettare il buon consiglio, l'autorevole ammonizione e l'aggiustamento in facili condizioni. Il suo coraggio aumenta come quello di Socrate, il quale in quel famoso dibattito invece di riconoscersi colpevole si dichiarò degno di cenare nel Pritaneo. Ed ecco ora sorgere nel

politico la superbia del potente del secolo, il quale esclama: « Non è forse in mio potere di dichiararti innocente o colpevole? E invece di presentarti a me con preghiere tu osi avanzarti in silenzio, se non con sdegno e minaccie? Io voleva esserti giovevole, ma poichè tu rifiuti questo io ti abbandono alla tua sorte ».

***

Noi vogliamo chiudere questo capitolo con alcune dichiarazioni di Goethe, il quale aveva preso parte a queste discussioni. Negli *Annali* egli scrive con tristezza queste parole: « Piccole e grandi di-
« vergenze erano state risolte e appianate non
« senza gravi noie da parte delle autorità, quando
« alcune espressioni di Fichte sopra Dio e le
« cose divine, che era forse meglio lasciar trascor-
« rere sotto silenzio, furono cagione di gravi con-
« flitti ».

« La personalità di Fichte fu immischiata nell'affare, ma la difesa che egli fece di sè stesso non migliorò la cosa, poichè egli andò ad essa con troppa passione senza intuire come si fosse bene intenzionati a suo riguardo e come bene si sapessero interpretare le sue parole e i suoi pensieri. Giunse quindi quella lettera di Fichte nella quale egli inconsideratamente e sdegnosamente dichiarò di dovere rifiutare ogni compromesso e ogni rimprovero. Questo fu cagione che ogni persona la quale fosse bene intenzionata a suo riguardo si trovasse nella impossibilità di giovargli, per cui non vi fu altra

uscita che di accogliere la sua domanda di licenziamento ».

È Goethe l'uomo politico che parla da queste linee; ciò non toglie che dietro di esso vi sia anche l'uomo.

Egli ama ovunque le pacifiche attività, i trasferimenti armonici come nella natura così nella storia, per cui egli non ha simpatia per il procedere di anime appassionate.

Ed è una limitazione della sua natura, quell'antipatia per la ferrea volontà dei grandi spiriti distruttori che fa sì che egli non abbia affinità di animo per la personalità di un Lutero.

HAECKEL COME FILOSOFO

I.

(1) Or son due anni io difesi la filosofia moderna contro la condanna pronunciata da Willmann nella sua storia dell'idealismo in nome della fede cristiana o per meglio dire della filosofia ecclesiastico-cattolica. Io diedi per titolo a quel discorso « L'ultimo tribunale di inquisizione sopra la moderna filosofia ». Parole eguali avrei io potuto mettere in testa alle seguenti pagine. Anche questa volta si tratta di difendere la filosofia, la quale però in questo caso non viene più combattuta in nome della religione, sebbene in quello della scienza. Ernesto Haeckel, nella sua ultima opera: « Gli enigmi della vita », pronunciò in nome delle scienze naturali la condanna della filosofia, di quella almeno che viene insegnata nelle Università, poichè secondo lui essa si è dimostrata assolutamente incapace di soddisfare il suo còmpito e volle assumere la responsabilità di risolverlo egli stesso. Questi due nemici della moderna filosofia si assomigliano per molti riguardi. Ambidue hanno la certezza di avere una intuizione superiore; ambidue hanno lo zelo e la coscienza di servire a una buona causa, sfor-

(1) Vedi nota in fine di questo saggio.

zandosi di distruggere una falsa e inetta filosofia; ambidue hanno lo stesso metodo di combattimento: sì l'uno che l'altro si sforzano prima di tutto di attaccare la filosofia kantiana.

Diversi sono i motivi che determinano la condanna. Per gli uni la filosofia appare colpevole di voler distruggere la religione, per gli altri essa appare colpevole di voler distruggere la scienza e di appoggiare la superstizione. Questi chiamano Kant un reazionario perchè vuole difendere la fede contro la scienza; quelli rivoluzionario perchè per mezzo del suo autonomismo e soggettivismo conduce alla distruzione di ogni autorità e verità oggettiva.

Diverso è l'abito e il tono dei giudici. Negli uni l'enfasi dell'indignazione, colla quale viene rigettata la sollevazione contro la legittima autorità; negli altri un sorriso di compassione col quale l'uomo dalle idee moderne, dall'altezza della sua auto-ammirazione, rivolge lo sguardo a coloro che sono rimasti indietro.

Da queste due opere di Willmann e di Haeckel viene chiaramente determinato lo stato e la posizione che occupa la moderna filosofia. Il suo cammino si trova tra due eserciti i quali da ambe le parti la insultano e l'attaccano. Una parte gli rimprovera di essere quella che devia e allontana dalla fede; l'altra l'accusa di tradire la scienza e di ingannare il popolo, inquantochè spaccia l'antica mercanzia della fede di Dio, della libertà e immortalità coprendola con nuovi manti e con nuovi ornamenti.

Non vi è dubbio che questi due nemici si odiano a vicenda; essi però sono *cor unum et anima una* quando si tratta di muovere guerra alla filosofia. Forse essi si apprezzano a vicenda e l'una parte non può fare senza dell'altra. Io sono certo che gli scienziati cattolici citeranno con piacere gli enigmi di Haeckel per poter dire: « Ecco qui la moderna filosofia nel suo ultimo e più completo sviluppo ». Così pure Haeckel prova un certo qual estetico piacere considerando la filosofia e teologia cattolica, poichè egli dice: « Ecco qua, nella sua originaria e perfetta forma, quella moderna filosofia che Kant ha sparpagliato e mutilato ». Infatti, che cosa sarebbe Haeckel senza i suoi avversari? D'altra parte non vi è dubbio che il libro di Haeckel serve alla infallibilità teologica, certo contro il volere dell'autore. Considerata da questo punto di vista l'opera di Haeckel acquista per la filosofia un'importanza che essa non avrebbe, poichè un guadagno in profondità filosofica (questo lo dirò fin da principio) non è d'aspettarsi dal libro di Haeckel e si avrebbe diritto di passare sotto silenzio i suoi giudizi sopra la filosofia, poichè essi appartengono a quella specie di giudizi che, come dice Kant, sono pronunziati *a priori*. Per quanto si mostri sicuro nei suoi giudizi, pure non appare in essi traccia che Haeckel si sia mai dedicato seriamente allo studio di opere filosofiche. E ciò si comprende facilmente, poichè chi sa di essere in possesso della vera filosofia non ha bisogno di cercarla presso altri. Sarebbe pertanto giusto che la filosofia, contraccambiando questo

disprezzo con uguale moneta, non si occupasse dell'opera di Haeckel. Ma gli enigmi acquistano importanza come segno dei tempi. Noi sappiamo dalla libreria editrice che in poche settimane furono venduti diecimila esemplari, il che prova che i disprezzatori della filosofia i quali, nella generazione trascorsa, avevano per maestri un Voigt e un Büchner, esistono ancora anche nel secolo ventesimo. Si deve però ammettere che una gran parte dei compratori di quei diecimila esemplari, nulla sapevano di letteratura filosofica all'infuori di quanto Haeckel loro presenta sott'occhio in forma di condanna. Io non mi propongo di persuadere il professore di Jena che il contenuto oggettivo dei suoi pensieri filosofici non equivale a quella soddisfazione soggettiva che essi hanno per lui acquistato.

Volere ammaestrare in filosofia persone che sono maestre di loro stesse è la più assurda di tutte le imprese.

Ho scritto queste pagine per quelle persone che dal nome di Haeckel e dal credito che egli si è acquistato, sono disposte ad accettare tutto quello che egli dichiara come verità. Faccio notare che qui si parla di Haeckel filosofo, non di Haeckel biologo, e dico che egli come filosofo non merita di esser preso sul serio.

Confesso che non è certo con piacere che io mi metto davanti a un uomo il quale ha dei veri meriti. È nostro dovere ricordare che questo scrittore, ancora giovane d'anni, ebbe il coraggio di dare il suo nome per la causa di Darwin, il quale

veniva allora condannato da tutte le autorità: bisogna ricordare l'energia d'animo che egli dimostrò col prendere sopra di sè il còmpito straordinario lasciato da Darwin e di stabilire la storia delle forme di vita sopra la terra, senza che sia necessario di esaminare quanto di scientifico rimanga ai nostri giorni del suo lavoro. Tale un còmpito poteva solo essere afferrato da un uomo che avesse dell'artista e del poeta, dirò di più, che sentisse in sè stesso qualche cosa dell'energia e del coraggio di un creatore... Un tal uomo, artista e scienziato, come ci fu descritto da Bölsche, è degno di essere ammirato. Ma negli « Enigmi » parla un altro Haeckel; un Haeckel negativo, limitato, parolaio, la cui filosofia non consiste che in pure negazioni: nessun Dio personale, nessuna anima separata dal corpo, nessuna fede religiosa trascendente alla scienza, nessuna filosofia all'infuori della fisica meccanica. Il vuoto poi lasciato da queste proposizioni negative, viene riempito con alcune parole, sostanza, monismo, psicoplasma, ecc., ecc. Con questo dovrebbero essere risolte tutte quelle questioni che hanno agitato lo spirito umano da secoli a secoli, e chi non si sente soddisfatto da queste risposte viene minacciato di essere colpito col marchio dell'ignoranza e dell'incapacità di pensare chiaramente, se pure non viene accusato di mancanza di sincerità. A tale un uomo, il quale non vuol permettere che alcuno si formi concezioni diverse dalle sue e rifiuti le sue leggiere ma pungenti asserzioni, sono dirette le parole ch'io scrivo.

Nella prefazione ai suoi « Enigmi » egli dice con un'introduzione modesta, che non esige un assoluto riconoscimento per i suoi concetti. « L'unica cosa che io pretendo anche dai miei avversari più dichiarati è che la mia filosofia monistica sia riconosciuta per sincera dalla prima parola sino all'ultima, vale a dire che essa è la chiara espressione di quelle convinzioni che io scrutando per lunghi anni la natura e meditando sopra il vero fondamento dei suoi fenomeni mi sono formate ».

Noi non dubitiamo menomamente che nel libro degli « Enigmi » vi sia la sincera e schietta espressione dei concetti di Haeckel; noi vogliamo anche ammettere che egli abbia scritti questi saggi con buona intenzione e pieno di zelo per la verità e per il progresso. Noi non potremo però che mettere in dubbio il suo meditare lungamente sopra il fondamento dei fenomeni della natura. Un meditare non può aver luogo se prima non esiste un dubbio o una domanda. Ma io mi crederei capace di dimostrare ad Haeckel che il tempo in cui egli era ancora capace di domandare e di dubitare è oramai molto lontano. In modo speciale in questo suo ultimo scritto non appare altro se non una vecchia intisichita certezza.

Appunto perciò io vorrei chiedermi se egli abbia veramente vocazione per la filosofia. Chi non sa vedere dei problemi, non è atto a essere filosofo. Il meravigliarsi (θαυμάζειν), il sentirsi oppresso dall'inquietudine (ἀπορεῖν), questo è la condizione essenziale del filosofare e una disposizione a ciò forma il vero temperamento filosofico, ci dice la

saggezza greca. Io conosco però pochi scrittori che manchino di queste disposizioni più di Haeckel. Come già disse Lasson, in una critica sopra lo stesso libro, Haeckel è un dogmatico assoluto. Egli possiede un naturale invidiabile che gli permette con una forma, con una parola, con una nuova espressione artistica di procurarsi una pace perfetta di fronte ai grandi problemi che ci tormentano.

Infine si potrebbe collocare uno, due o forse tre punti interrogativi dietro quelle parole che nella prefazione vorrebbero esprimere la modestia dell'autore: nel suo libro parla l'infallibilità.

II.

Ecco quali sono i pensieri di Haeckel radunati in poche parole. Solo le scienze naturali hanno diritto al titolo di scienza, tutto il resto non è nulla. Egli non si stanca di assicurarci che le scienze naturali nel XIX secolo hanno fatto dei progressi enormi. Al contrario, secondo lui, le scienze speculative stanno allo stesso punto in cui si trovavano nel medio-evo. La filosofia, la psicologia, la pedagogia, il diritto, la politica e anche la teologia si trovano veramente in uno stato pietoso, poichè credono ancora in un'anima distinta dal corpo e la credono libera e immortale. Queste scienze credono ancora in un Dio personale e dopo di averlo descritto come una specie di etere lo fanno pensare, parlare e operare come se fosse un uomo. Così esse arrivano al paradosso di un vertebrato aereo (pagina 14). Da ciò uno può farsi un concetto in quale deplorevole situazione si trovino le organizzazioni illuminate da queste scienze: la chiesa, la scuola, lo Stato. I giuristi e gli uomini politici ignorano completamente la zoologia e le cellule. « Avendo io un giorno assicurato un

giurista che la piccolissima ovo-cellula, dalla quale ogni uomo nasce è dotata della stessa vita che ha l'embrione di nove mesi, m'accorsi che quel giurista mi ascoltava con un sorriso incredulo » (pag. 9). Da ciò ne deriva quel mare deplorevole di errori sociali e di politiche mescolanze che caratterizzano i nostri Parlamenti e Governi. Per la grande maggioranza dei nostri insegnanti il compito principale è quella morta erudizione che noi abbiamo ereditato dai frati del medio-evo. La cosa principale rimane ancora lo *sport* grammaticale e lo studio delle lingue classiche, le quali esigono un dispendio immenso di fatica e di tempo (pagina 11). Conseguenza di ciò il terribile quadro che alla fine del XIX secolo ci si presenta innanzi nell'immagine del Reichstag. Le sorti del gran popolo tedesco sono nelle mani del centro ultramondano e invece del diritto e della ragione regnano superstizione e ignoranza.

Accanto a questo triste fenomeno Haeckel ricorda i progressi tanto tecnici quanto pratici delle scienze naturali. La legge di sostanza e la teoria dell' evoluzionismo sono, secondo lui, le due più grandi conquiste scientifiche del secolo.

« Questo pensiero meraviglioso, che il mondo non è che uno svolgersi della sostanza, è un prodotto, un trovato del XIX secolo ». Questo pensiero è per Haeckel la forma più concisa per esprimere i progressi straordinari della fisica, chimica, cosmologia, biologia negli ultimi decenni.

Còmpito urgente dell'età nostra è quello di creare una nuova filosofia, che, dopo essersi impos-

sessata di questo mare di cognizioni, scacci quella scienza metafisica ed astratta che nelle nostre Università viene insegnata sotto il nome di filosofia.

Haeckel è convinto di aver egli stesso soddisfatto a questo còmpito. Parlando della sua filosofia monistica dice che essa è il frutto di cinquant'anni di lavoro, per cui egli crede che essa sia matura in tutto il significato della parola e crede anche di poter asserire che questa filosofia non sarà soggetta a grandi variazioni durante quel breve periodo di vita che a lui ancora rimane.

Io però debbo confessare che questo frutto maturo del suo pensiero non lo posso gustare. Io non prendo qui a considerare le opinioni del naturalista. Io sono un ammiratore e seguace della teoria dell'evoluzione; credo che essa sia applicabile anche all'uomo e non ho nulla in contrario per la sua applicazione nella psicologia.

Per tranquillizzare lo scienziato naturalista dirò subito ch'io non credo a una *speciale sostanza spirituale immortale:* non credo che il racconto del primo libro di Mosè sia una teoria scientifica della creazione: non credo che il mondo sia un bel giorno stato creato da una essenza antropomorfa nella stessa maniera con cui l'uomo produce un'opera d'arte.

Il mondo fisico deve venire spiegato con forze unicamente fisiche e non con forze e sostanze soprannaturali.

Non ho alcuna antipatia contro le scienze naturali per il tentativo che esse palesano di voler

spiegare gli ultimi problemi servendosi delle ultime conquiste. Al contrario, io credo che questa sia un'opera assai lodevole e necessaria. Certo però io non posso riguardare questo tentativo cogli occhi degli ammiratori di Haeckel, poichè siamo in una epoca in cui si registrano anche i nomi di un Fechner e Lotze, di uno Spencer e di un Wundt.

Adunque non è contro il tentativo stesso ch'io protesto, sebbene contro quelle conseguenze che da questo tentativo si vorrebbero dedurre: vale a dire che i pensieri sopra la costituzione del mondo e l'essenza delle cose, che qui vengono presentati, siano i soli possibili.

Io protesto contro le leggere condanne sopra le opinioni degli altri, per esempio sopra la filosofia di Kant, quella filosofia che Haeckel prima di giudicare e condannare avrebbe dovuto studiare. Io protesto contro quell'uso leggero e falso che egli fa delle opinioni altrui, come, per esempio, di quelle di Spinoza. Haeckel non ha creduto necessario di studiarlo e di comprenderlo, prima di servirsi di lui; il che io verrò ampiamente dimostrando.

In tutti i libri di Haeckel manca sempre una cosa. A lui manca, direbbe Goethe, quella capacità di vedere in che consista realmente il problema. Dacchè il darwinismo ha spiegato a lui l'origine della specie, egli non riconosce più problemi, ma soltanto soluzioni. Per questo motivo manca a lui completamente l'interesse e la capacità di comprendere opere filosofiche: questioni filosofiche non esistono più per lui. Egli giudica

questo a suo vantaggio. Poichè per lui le questioni di Kant e di Spinoza più non esistono, così non esiste per lui più alcuna questione insoluta, poichè gli « enigmi della vita » sono tutti stati risolti dal suo monismo.

Se ciò fosse un fenomeno individuale noi vorremmo passarvi sopra; ma poichè ciò è sintomo di una situazione generale, come lo dimostrano il grande numero di lettori e di ammiratori di Haeckel, così ci pare di dover fare intendere la nostra voce. Il dogmatismo delle scienze naturali che fa risolvere tutti i problemi del mondo per mezzo degli ultimi trovati della fisica, della biologia e della fisiologia cerebrale è un fenomeno molto comune ai nostri tempi, come in ogni tempo non filosofico. Questo fenomeno trova in Haeckel l'espressione e la formula più caratteristica. Questo orgoglio che appare tra le linee del libro degli « Enigmi della vita » non è l'espressione di un orgoglio personale, ma è bensì un indice di quella corrente a cui egli si è abbandonato. Quest'orgoglio è un prodotto di quella convinzione che vede nelle scienze naturali soltanto la scienza e che da essa solamente attende la soluzione di tutti i problemi.

Nelle pagine che seguiranno io presenterò al lettore alcuni saggi di questo spirito che anima il libro di Haeckel.

III.

Prima di tutto io voglio presentare al lettore un saggio della nuova psicologia quale è presentata dal filosofo naturalista.

Prima di tutto Haeckel non vuol sentir parlare della psicologia dei così detti filosofi. Egli assicura i suoi lettori che gran parte della letteratura psicologica non ha alcun valore.

Quasi tutti gli psicologi avevano una conoscenza imperfetta dell'anatomia, dell'istologia, dell'ontogenia e psicologia. Questa gente non si trova quindi in grado di formarsi un adeguato concetto anche solo della propria anima.

Bisogna anche notare la circostanza che la molto venerata anima di questi psicologi rappresenta lo stato unilaterale dello sviluppo più completo d'un uomo colto e quindi essa si deve considerare come l'ultimo anello d'una lunga catena; ma non è possibile formarsi di essa un giusto concetto se non si conoscono le evoluzioni che essa ha subito. Ne segue pertanto che questi psicologi puri fantasticano sopra l'essenza immateriale dell'anima di cui noi nulla sappiamo e a questo fantasma

immortale attribuiscono delle azioni meravigliose (pag. 443).

Io non credo necessario far vedere quanto sia grottesca questa descrizione della letteratura psicologica degli ultimi decenni per un lettore che non sia completamente ignaro delle ultime conquiste della scienza. Mi par quasi d'intendere a parlare di filosofia uno che abbia sonnecchiato durante gli ultimi trent'anni e che abbia conservato solo alcune reminiscenze della storia del materialismo di Lange, oppure del libro di Büchner « Forza e materia ». Però Haeckel sa qualche cosa della psicologia esatta e ha pure udito qualche cosa intorno alla psico-fisica. Ma egli non ha fiducia in queste scienze. Il metodo esatto sia qui come in altri campi della fisiologia si dimostrò insufficiente e poco fruttuoso (pag. 114).

Haeckel vuole sostituire questi sforzi infruttuosi per giungere alla cognizione della vita psichica con un nuovo metodo: quello della psicologia storico-evolutiva. Egli fa precedere uno schizzo della biologia storico-evolutiva.

La dottrina dell'albero genealogico dell'uomo viene posta dinanzi ai nostri occhi, quindi l' autore ci dice che dopo l'ultima scoperta del fossile uomo-scimmia in Java (1894) l'origine dell' uomo dalla scimmia è stata spiegata ed assicurata anche dalla paleontologia, il che del resto era già stato dimostrato dall'anatomia e dall'ontogenia comparata.

Segue ora nei 6 capitoli seguenti la nuova psicologia stessa. Io confesso di non aver trovato

cosa più vuota e insignificante di questa progressione successiva dell'anima, quale ci viene descritta nel libro di Haeckel.

1) Il primo grado della vita psichica è formata dall'anima cellulare (cytopsyche), l'anima dei protozoi, i quali furono i progenitori di tutti gli altri animali. L'esistenza di quest'anima, la quale fu riconosciuta e sperimentalmente provata da Haeckel già 33 anni or sono, viene appunto dimostrata per mezzo dei movimenti e delle sensazioni dei protozoi. Essi percepiscono differenze chimiche e fisiche. « Essi hanno un grande interesse psicologico, perchè le funzioni delle sensazioni e del movimento in loro prendono la forma più semplice, appaiono cioè come processi chimici e fisici. La vita psichica del plasma come processo meccanico della natura si manifesta qui come il primo processo della vita psichica animale » (pag. 447). Ma che significa questo processo meccanico della natura? Finchè si parla di processo meccanico non si parla ancora di vita psichica. A questa obbiezione Haeckel risponde dicendo che il processo meccanico forma appunto la vita psichica della cellula. Già nel regno dei microbi si nota una gradazione di vita psichica che raggiunge qualche volta un punto molto elevato (pag. 178). Ma se noi desiderassimo maggiori schiarimenti a questo riguardo dovremmo accontentarci della risposta che sinora non è ancora stato accertato se si debba attribuire una certa coscienza e una concezione chiara dell'*io* agli animali infusori. Haeckel non crede questo: egli ci assicura però che questi

protozoi dimostrano una vita psichica molto sviluppata, che è di grande interesse per giudicare la vita psichica dei nostri progenitori.

A me pare che non era necessario che discendesse uno spirito dal cielo per dirci tutto questo. Noi vorremmo certamente con piacere sentirci dire quali sono le sensazioni e simpatie di questi animali. Il biologo che ha con tanta certezza fatto una critica così spietata della psicologia, dovrebbe pure saperci dire alcunchè di positivo. Ecco tutto ciò che egli sa dirci! « Presso quei infusori i quali si riproducono per mezzo della unione di due cellule si deve ammettere un'attività sensitivo-chimica la quale potrebbe paragonarsi all'odorato degli animali superiori e se queste due cellule hanno differenze sessuali si potrà anche parlare di un fenomeno erotico » (pag. 449). In una goccia d'acqua si svolgono adunque dei romanzi! Finora però il psicologo della vita psichica della cellula non ha saputo dirci molto di nuovo. Noi dobbiamo ora passare al secondo grado della vita psichica.

2) La vita psichica composta o sociale (cytopsyche socialis) ha luogo nei plurorganismi, nelle piante e negli animali.

Qui noi possiamo già distinguere due attività psichiche che si svolgono contemporaneamente: la vita psichica di ogni individuo cellulare e quella di tutte le cellule considerate nel loro insieme. Senonchè il nostro desiderio di sapere come si svolga questa vita in comune rimane come sopra insoddisfatto.

3) Ecco la dottrina istologica di Haeckel. I tessuti adempiono a una funzione superiore, poichè fanno sì che l'organismo plurimo diventi un'unità psicologica. Per mezzo del tessuto le singole cellule dotate di vita psichica particolare, formano un'unità, diventano per così dire tanti cittadini di uno Stato.

4) La vita psichica nervosa è caratterizzata da ciò che la sua attività si effettua per mezzo di uno speciale apparato psichico, il quale si compone di tre parti principali: gli organi sensuali, i muscoli e i nervi i quali per mezzo di un organo centrale che si chiama cervello o ganglione stabiliscono una relazione tra i due primi. In questo quarto gruppo viene stabilita una suddivisione. Si parla cioè di una vita psichica nervosa con coscienza e di un'altra senza coscienza. La prima è propria degli animali vertebrati e di quelli invertebrati superiori; la seconda degl'invertebrati inferiori. Per mezzo di otto diverse graduazioni nella formazione della colonna spinale la coscienza psichica del vertebrato arriva finalmente alla psiche dell'uomo-scimmia e quindi dell'uomo: questo processo impiegherebbe un periodo di tempo dai 14 ai 100 milioni d'anni. Infatti se la conformazione di questa nuova psicologia ha potuto effettuarsi nel breve periodo di una generazione umana è ben possibile che il periodo di 14 milioni d'anni sia più che sufficiente per lo sviluppo dei sensi, della memoria della « Assozion » (Haeckel dice *assozion* invece di *assoziation* forse per risparmiare una sillaba) e dei sentimenti riflessi.

Ecco ciò che la nuova psicologia biologica sa dirci della vita psichica e della sua storia nel globo. Mi pare che la nostra aspettazione abbia ragione di dichiararsi alquanto delusa. La ripetizione di questo schema nella scala delle sensazioni, dei momenti, delle sensazioni riflesse, dei movimenti interni (che io credo dover risparmiare al lettore), non ci sanno dire gran che di nuovo per quanto l'autore lodi le sue speculazioni di fronte ai filosofi. « Se la filosofia speculativa avesse tenuto conto delle più importanti scoperte fatte ultimamente dall'anatomia, dalla fisiologia, dalla istologia e dall'ontogenia avrebbe cangiato completamente le sue asserzioni a proposito dei fenomeni psichici ».

In verità io mi troverei veramente imbarazzato se dovessi dire che cosa potrebbe la filosofia assimilarsi di queste concezioni fantastiche di un biologo sopra l'anima, o, per meglio esprimermi, di queste concezioni fantastiche di Haeckel sopra l'apparato dell'anima. Infatti dell'anima nulla ci si dice all'infuori di qualche nuovo nome: citopsiche, istopsiche, ecc., ecc. L'immaginifico biologo non sa dirci a riguardo dell'anima della cellula niente di meglio di quanto ci dice il filosofo speculativo sopra le *meraviglie dell'essenza spirituale e immortale*.

Naturalmente il biologo sa soltanto descrivere quello che vede; l'anima però egli non la vede perchè egli nulla scorge all'infuori di organizzazioni e funzioni fisiche. Il microscopio non è capace di fargli scorgere sensazioni e simpatie. Questi sono concetti ch'egli non può formarsi se

non per mezzo di analogie. Ma anche questo mezzo viene a mancare se noi, abbandonando la classe degli animali a noi più simili, discendiamo in quella degli animali inferiori. L'anima di questo essere è per noi un vuoto spazio. Noi possiamo supporla, possiamo esprimerla con belle parole, ma noi siamo incapaci a darle un contenuto: tutt'al più noi possiamo darle un barlume, un rispecchio della nostra vita psichica.

La vita psichica dell'uomo non può venire adunque spiegata dalla vita psichica della cellula, ma dalla vita psichica dell'uomo stesso: il primo postulato di ogni cognizione è l'avere coscienza di questi moti psichici dentro noi stessi. Io sono dell'opinione che ogni sistema corporeo relativamente chiuso in sè stesso ha pure una vita interiore a sè. Questa vita interiore la sentiamo però immediatamente in un solo punto: *nel proprio io*. Così si può dire che ogni asserzione di vita psichica delle forme corporee deve sempre partire da un'osservazione introspettiva.

Non credo cosa utile al lettore di metterlo al corrente sopra l'ontogenia di Haeckel, vale a dire sopra la dottrina che tratta dell'origine di ogni anima. Secondo il nostro filosofo essa nascerebbe dall'azione delle due cellule che vengono in un contatto erotico chimotropico. Io sorvolo su questa parte per quanto il nostro autore ci assicuri che precisamente essa ci spiega i più importanti misteri della vita psichica. Io credo che essa servirebbe invece a rischiarare il lettore sopra la confusione psichica del nostro autore. E come potrebbe sentirsi

ammaestrato uno che si senta dire che nel momento della concezione non soltanto si uniscono le due cellule germinative ma anche le *loro anime*, vale a dire (!) le loro energie per produrre la nuova energia, il nuovo germe psichico della nuova cellula? La varia ripetizione di queste parole senza significato non può ingannarci intorno al vuoto del loro contenuto. Il trasferimento delle qualità psichiche dei genitori nel nuovo essere creato, questo fenomeno che la psicologia dualistica non riesce a spiegare, verrebbe così spiegato coll'assicurazione che esso si spiega nella maniera più facile!

IV.

Noi entriamo ora a trattare più minutamente di quel problema che spetta in modo speciale alla considerazione filosofica di discutere, il problema cioè che tratta delle relazioni dei fenomeni psichici e di quelli fisici tra loro. Noi verremo ora a discutere la soluzione di Haeckel a questo riguardo.

La spiegazione che Haeckel dà o meglio crede di dare sopra questo problema è quella di Spinoza. Bisogna notare che l'autore parla sovente del grande Spinoza. « Noi stiamo fermi sul puro e ben determinato *Monismo* di Spinoza: la materia concepita come la sostanza che si estende indefinitamente e lo spirito (ossia l'energia) che è la sostanza che sente e pensa sono gli attributi fondamentali e le qualità principali della essenza divina del mondo, della sostanza universale » (pagine 23, 249). Con altre parole: una sostanza (la sostanza universale) ha due sostanze per attributi, la materia e lo spirito il quale può venire sostituito dall'energia. In verità, se queste parole singolarmente prese si trovano in Spinoza, il loro collegamento parrebbe quasi opera del proto!

Ma è proprio il pensiero di Spinoza quello che

viene manifestato dalle parole di Haeckel? Non solo la sua etica ma ogni guida allo studio della storia della filosofia ci dice che Spinoza considera l'estensione (ossia la corporeità) e la coscienza (ossia la spiritualità) come due forme coordinate di esistenza, talmente che ogni essere deve in certo qual modo dipendere da ambedue queste forme e quindi rimanere tanto un membro del mondo fisico che di quello psichico.

Così pure in ogni elementare esposizione dei suoi pensieri si dice che egli con questa sua teoria degli attributi ha voluto togliere di mezzo ogni influenza diretta tra anima e corpo e in suo luogo stabilì il parallelismo psico-fisico il quale insegna che tra i processi fisici, ossia di moto, e quelli psichici, ossia di coscienza, non è possibile e concepibile una relazione di causa ed effetto. Ma questa non è certo la teoria di Haeckel secondo il quale l'origine e la formazione dello scheletro della cellula è solo spiegabile se noi concediamo al plasma la capacità immaginativa, cioè la capacità di riprodurre un sentimento di distanza plastica (pag. 137-140). Adunque, secondo Haeckel non sono le forze fisiche che fabbricano dei corpi, ma l'energia immaginativa (certo incosciente).

Ma poco dopo Haeckel ci dice che in verità non è l'anima che fabbrica il corpo, ma bensì sono delle energie fisico-chimiche che producono la vita psichica. Già il grande Spinoza nella sua famosa teoria dei movimenti psichici ha dimostrato che anche i sentimenti più delicati sono soggetti alle leggi fisiche (pag. 148).

Ma insomma, ci domandiamo noi, qual'è la teoria di Haeckel? Primieramente egli ci disse che voleva costruire le cose secondo la teoria parallelistica di Spinoza, ma poi ci sentiamo invece dire che i corpi dei radiolari non si possono spiegare senza immaginazione e memoria. Infine noi udiamo queste parole: « Le scienze biologiche sono ormai talmente progredite che esse ci permettono di spiegare non soltanto la vita organica, ma anche la coscienza e il pensiero ».

Che cosa dobbiamo noi dunque pensare: che l'anima fabbrica il corpo, oppure che il corpo genera la vita psichica adempiendo ad una sua funzione, oppure a nessuna di queste due cose?

A questa domanda Haeckel risponde che materia, estensione, movimento, forza, energia, pensiero, spirito è una stessa sola cosa. Chi non si accontenta di tali affermazioni è segno che la filosofia spiritualistica gli ha guastato la capacità di ragionare.

V.

Noi vogliamo ora esaminare brevemente la soluzione di un altro importante problema: quello cosmologico-teologico.

Il problema comincia col sorgere di una nuova teoria della materia, la teoria picnotica in opposizione a quella atomistica, secondo la quale ogni atomo sarebbe circondato dal vuoto e opererebbe quindi sopra gli altri atomi un'azione in distanza, mentre invece secondo l'altra ipotesi non esistono che condensamenti dentro i confini della materia primitiva che riempie lo spazio.

Anche nella soluzione del problema cosmologico-teologico Haeckel cerca di appoggiarsi a Spinoza. « Il panteismo è necessariamente la conclusione a cui ci conducono le moderne scienze naturali » (pag. 333).

Ma che cosa significa questa parola secondo Haeckel?

Egli dice: « Dio e il mondo sono una sola essenza e il concetto di Dio coincide con quello di natura o sostanza ».

Ma la sostanza è eterna e infinita e i suoi attributi sono *movimento e sensazione* (pag. 279), op-

pure *contatto e tensione* (pag. 259); la sua legge è la conservazione dell'energia in ogni mutamento di forma.

Adunque la realtà è un'essenza unica e psicofisica ; al suo sviluppo fisico e unitario corrisponde una vita psichica con unità e coscienza. Questa sembra essere anche l'opinione di Spinoza. Egli attribuisce a Dio una coscienza del suo pensiero e di tutto ciò che deriva dalla sua essenza. (*In Deo datur necessario idea tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur*). Spinoza attribuisce pure a Dio sentimenti di gioia per la propria perfezione e sentimento di amore per sè stesso. (*Deus seipsum amore infinito amat. — Dei natura gaudet infinita perfectione idque concomitante idea sui*). Secondo questi concetti la realtà unica sarebbe simile a un'essenza organica e come queste manifestano la tendenza a raggiungere un dato scopo così l'universo intero potrebbe essere animato da un qualche cosa di simile che lo porta a raggiungere uno scopo maggiore.

Ma qui io vedo il nostro panteista monistico mettersi le mani tra i capelli e dirci che simili frasi non sono altro che fantasticherie. « L'universo non « è che una sostanza corporea in cui non esiste « altro se non forze cieche. Soltanto il meccanismo « ci dà una spiegazione dei fenomeni della natura « (tra i quali sono da annoverarsi anche quelli fi- « siologici e psichici), in quanto che esso fa dipen- « dere questi fenomeni da movimenti ciechi e non « coscienti i quali vengono a loro volta determinati « dalla costituzione materiale dei rispettivi corpi »

(pag. 300). Questo è appunto lo scopo di tutta la teoria evoluzionistica, quello cioè di ottenere dal mondo stesso la prova della sua finalità e conformità allo scopo. Ciò è già stato conseguito nel mondo inorganico dopo che per mezzo di Newton, Kant e Laplace l'origine del sistema planetario si spiega meccanicamente.

Da quell'epoca in poi le scienze naturali inorganiche sono puramente meccaniche, epperciò anche ateistiche (pag. 301).

Dopo questo acquisto della scienza lo scopo tentò di conservarsi ancora nel mondo organico, ma ora esso è stato cacciato anche da questo campo. Darwin ha spiegato l'origine delle sostanze organiche con principii puramente meccanici.

Così pure, a dispetto di tutti i vitalisti, la nostra moderna biogenia spiega tutti i fatti embriologici puramente colla fisiologia, in quanto che considera nelle funzioni di trasmissione ereditaria e di adattamento le cause meccaniche che li producono (pagina 310). Anche il pensiero e la coscienza vengono da noi spiegate meccanicamente. Infine anche la storia va soggetta alla stessa legge. Anche tutto ciò che si racconta in quel piccolissimo capitolo della storia naturale, che dall'ignoranza umana viene intitolato storia del mondo, ogni fatto è determinato da una legge meccanica necessaria.

La lotta per l'esistenza è quel grande Dio educatore, il quale senza alcuna idea produce nuove forme per mezzo di una selezione naturale. Con ciò è risolto il grande enigma, come possano sorgere meccanicamente istituzioni avente uno scopo (pag. 305),

Ich finde nicht die Spur
Von einem Geist, und alles ist Dressur.

Queste sono le parole che Faust rivolge al suo allievo Wagner dopo che ha rinunciato all'idea di poter far sorgere nell'animo dello stesso un briciolo d'intendimento per la vita interiore e spirituale della natura. In queste parole parla Goëthe, il quale ha voluto contrapporre al panteista Faust un rappresentante della filosofia meccanistica nella persona di Wagner, il quale precedendo Haeckel fa nascere l'omuncolo da procedimenti fisico-chimici.

Haeckel cita Spinoza e Goëthe come partigiani della sua teoria monistica; io credo però che tutti due (Goëthe più ancora di Spinoza) avrebbero risolutamente rifiutato un simile patronato.

Goethe racconta infatti nel suo libro, *Dichtung und Wahrheit,* che quando egli era giovane studente a Strassburg intese parlare di un libro che egli prese in mano pieno di aspettazione. Era un libro di un certo Barone von Holbach, il quale prometteva di spiegare il mondo senza Dio e anima e si proponeva di abolire i tre fantasmi: Dio, immortalità, libertà: precisamente ciò che vuole anche abolire Haeckel. « *Questo libro* (Système de la na-
« ture) *ci lasciò talmente freddi e indifferenti che*
« *noi ci guardavamo da lui come da un brutto fan-*
« *tasma* ».

« In questa triste oscurità ateistica in cui la terra
« colle sue produzioni e il cielo col suo firmamento
« scomparivano, il nostro animo si sentiva come
« lanciato nel vuoto ».

« Una materia dotata di movimento eterno e ca-

« suale doveva senz'altro essere capace di produrre
« tutti i fenomeni della realtà. Noi avremmo ben
« volentieri accettato questa teoria se il nostro
« autore avesse saputo, per mezzo della sua ma-
« teria in moto, fabbricare innanzi ai nostri occhi
« il mondo. Ma di questa natura egli dimostrava
« di saperne tanto poco quanto noi, poichè dopo
« di avere stabilito alcuni concetti generali li rifiu-
« tava nuovamente per far sì che ciò che nella na-
« tura esiste di più bello e importante perdesse ogni
« direzione e forma. E con ciò egli credeva di aver
« fatto un grande acquisto ».

Se invece di quel libro Goëthe avesse letto gli *Enigmi della vita* di Haeckel, io credo che la sua impressione non sarebbe stata molto diversa.

Anche qui si vede lo sforzo di cacciare lo spirito dalla natura per renderla una macchina. Anche qui al posto di una natura viva in cui Dio appare come creatore delle personalità umane non si vede che lo scheletro d'una teoria e gli ossami morti di qualche terminologia. Invece di ammirazione e abbandono spontaneo verso le creature, invece di modestia nella ricerca, invece di quella tolleranza di cui ha dato esempio Darwin e che era pure una dote del giovane Haekel, non si vede che certezza dogmatica e non si parla che di metodi indiscutibili. Qui non esiste che intolleranza e disprezzo per tutti coloro che vogliono seguire una via propria. Chi potrà dunque sostenere che in queste pagine rifulge lo spirito di Goëthe anche se esse sostengono la teoria evoluzionistica ?

VI.

Dopo che noi abbiamo esaminato il modo di procedere di Haeckel di fronte a certi concetti filosofici di estranei io farò vedere come egli si regoli nella critica. In tutto il suo libro la filosofia di Kant viene continuamente presa di mira dalla sua polemica. Kant rappresenta la filosofia dualistica, la quale in opposizione al monismo, non si accontenta già in un'unica realtà della natura, ma al disopra di questa ne immagina un'altra: Dio, libertà, immortalità.

Nel combattere Kant, Haeckel si serve d'un metodo speciale: egli si sforza continuamente di far comparire il grande filosofo in disarmonia con sè stesso. Di fronte al Kant pusillanime, dogmatico, luminare della scienza universitaria, egli oppose un Kant giovane, critico, valoroso. Haeckel si serve del resto di questo metodo anche con altri avversari. Secondo lui, il vero Kant fu un seguace della filosofia monistica, mentre solo nella sua tarda e vecchia età Kant si lasciò tirare al dualismo, ciò che servì a farlo diventare l'idolo della filosofia universitaria.

« Kant, quando era fresco di forze e quando era « ancora critico, era anche convinto che le tre grandi « fortezze del misticismo, vale a dire: Dio, libertà, « immortalità non erano sostenibili alla luce della « ragione; ma quando invecchiò, Kant divenne « dogmatico e trovò che questi tre fantasmi prin- « cipali erano tre postulati della ragione pratica » (pag. 108).

« Il Kant della filosofia critica fabbricò prima di « tutto il grandioso e meraviglioso palazzo della « ragione pura e dimostrò chiaramente che i tre « dogmi principali della metafisica — un Dio per- « sonale, una volontà libera, un'anima immortale — « non potevano ivi albergare; più tardi però egli « fabbricò un altro castello in aria nel quale tro- « varono posto quelle tre imponenti e mistiche di- « vinità » (pag. 702).

« Sebbene l'antitesi delle due ragioni, cioè l'an- « tagonismo per principio tra la ragione pura e « quella pratica sia già stata riconosciuta e confu- « tata (!) in principio del secolo, tuttavia questa « teoria continua ad avere grande influenza anche « ai nostri giorni. La scuola moderna dei neo- « Kantiani predica ancora oggi il ritorno a Kant « precisamente per questo dualismo e la chiesa mi- « litante appoggia questa scuola, poichè essa serve « alla sua fede mistica. Questo dualismo però fu « ultimamente dimostrato assurdo dalle scienze na- « turali ».

Io chiedo scusa al lettore se mi permetto di citare così lungamente Haeckel, ma ciò è necessario affinchè uno possa farsi un giusto concetto della

confusione che regna nella testa del nostro autore. Che discorsi sono questi?

Dunque il Kant della ragione pratica è in opposizione con quello della ragione pura? Contemporaneamente poi uno è vecchio l'altro è giovane. Che significa ciò?

Noi abbiamo creduto finora che il giovane Kant fosse appartenuto alla scuola dogmatica della filosofia di Wolff e con essa avesse cercato delle prove per la esistenza di Dio. Credevamo poi che il vecchio Kant colla sua critica della ragione pratica avesse distrutto la psicologia, cosmologia e teologia razionale.

Ora che ci viene a raccontare questo nuovo interprete di Kant? Vuole egli con questo forse dire che la giovinezza di Kant va estesa fino all'anno 1781, nel qual anno fu pubblicata la critica della ragione pura, per farlo subitamente diventare vecchio nell'anno 1788 in cui uscì la critica della ragione pratica coi tre fantasmi di Dio, libertà e immortalità? Questo però non può essere per il semplice fatto che quella fede ragionevole che tanto urta i nervi del nostro fanatico del sapere è già visibilissima nella prima critica. Fin da principio il rovescio della medaglia della critica dell'uso dogmatico della ragione speculativa nel pensiero di Kant era la fondazione dell'uso dogmatico della ragione pratica.

Ora quest'antitesi tra il giovane e il vecchio Kant è una bell'invenzione di Haeckel. Noi non vogliamo fermarci qui lungamente. Per dimostrare la nostra asserzione credo basteranno alcune frasi

che Kant scrisse nella prefazione del suo libro *Allgemeine Naturgeschichte und teorie des Himmels*, che fu anche la prima opera di polso da lui composta. Ecco ciò che scrisse Kant nella prefazione di quest'opera che fu pubblicata nell'anno 1755, adunque 26 anni prima che uscisse la critica della ragione pura. « *Io non ho abbrac-* « *ciato il progetto di quest'opera prima di essermi* « *ben assicurato riguardo ai doveri della religione.* « *Il mio zelo si raddoppiò quando m'accorsi che* « *ogni passo in avanti faceva diminuire la nebbia* « *e faceva meglio risplendere la maestà della su-* « *prema essenza* ».

Haeckel bisogna che si convinca che per poter parlare di Kant e della sua filosofia con gente che lo hanno studiato, non basta averlo letto una volta alla sfuggita, se pure. Haeckel è caduto in un bell'inganno se crede di trovare nella critica della ragione pura ciò che egli definisce essere il gran merito del « *giovane* » Kant, cioè: l'abolizione delle prove dogmatiche per l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Così pure nella critica della ragione pratica egli non s'imbatterà in tentativi di voler fondare teoreticamente la loro realtà. Egli potrà però in queste pagine trovare un concetto della divinità, il quale potrebbe forse riconciliarlo col pensiero di Dio; poichè questo Dio non è un tale che è necessario per spiegare la fisica, oppure un Dio che voglia restringere al fisico il campo della sua attività. Ma qui si parla di un Dio che, atto a essere percepito da tutte le diverse opinioni umane, vien determinato da una

unica idea, quella cioè di una ragione assoluta, dalla quale la realtà viene stabilita. Studiando Kant, Haeckel si persuaderà che egli ingiustamente lo ha accusato di dualismo. Kant è un monista in quanto che immagina la realtà assoluta come un unico mondo intelligibile quale realtà per noi: riconosce poi per la nostra conoscenza scientifica un unico mondo di fenomeni nel quale senza eccezione governa la legge causale.

Adunque, leggendo il libro di Haeckel, per quanto grande sia la nostra ammirazione per il biologo, siamo incerti se dobbiamo più meravigliarsi della sua mancanza di cognizioni filosofiche, oppure della sua leggerezza nel parlare di cose che egli conosce molto superficialmente.

VII.

Nel suo libro Haeckel tratta ancora, in un altro punto, della storia e della critica storica. Nel capitolo 17° in cui egli parla di scienza e cristianesimo prende l'occasione per parlare di critica biblica e di storia ecclesiastica. L'ignoranza e leggerezza che egli ha palesato a riguardo di Kant e Spinoza si mostra qui in misura anche maggiore. Oltre di ciò egli manifesta la meschinissima tendenza di voler macchiare e abbattere con sciocchi aneddoti tutto ciò che fu sacro per secoli e secoli.

Haeckel ha costruito Kant *a priori:* una formazione intellettuale incompleta, pregiudizi di gioventù, le debolezze della sua alta età spiegano e scusano fino a un certo punto gli inganni del filosofo di Konisberga.

In ugual maniera si spiega forse il modo di regolarsi di Haeckel di fronte alla storia e alla vita storica.

Egli stesso racconta che in seguito alla educazione religiosa ricevuta da fanciullo egli si distinse molto per zelo e diligenza nello studio della religione e che all'età di 21 anno si fece difensore

della dottrina cristiana contro i suoi colleghi di studio i quali erano liberi pensatori, benchè a quell'epoca lo studio dell'anatomia e fisiologia avesse già scosso fortemente la sua fede.

Egli però si spogliò di ogni credenza solo dopo lo studio della medicina e dopo le esperienze del medico.

Nella difficile scuola della vita egli dichiara di non aver scoperto la bontà somma di un padre amoroso, come non riuscì trovare una saggia provvidenza nella lotta per l'esistenza.

Se non erro in lui parla lo sdegno dell'uomo che fu ingannato. Quando era fanciullo venne abbarbagliato; da ragazzo la sua ragione venne oppressa da formole; il giovanotto fu ammaestrato a soffocare i dubbi della ragione per mezzo della volontà. Infine egli riuscì a liberarsi da questa prigionia ed ora egli non può col pensiero ritornare al passato senza sentirsi l'animo ricolmo d'odio, poichè lo si ha malmenato, ingannato e tenuto prigioniero.

Per lui la chiesa rappresenta una prigione, la fede è una catena, i sacerdoti i guardiani della prigione, i teologi e in seconda linea anche i filosofi sono i difensori di questo sistema, che egli ardentemente vorrebbe distruggere per liberare coloro che da esso vengono ancora tenuti in schiavitù.

A questa circostanza personale si aggiunge un fatto generale.

Certo, quello che noi abbiamo riferito alla persona di Haeckel è anche un fatto generale. Io

credo che pochi sono coloro che non hanno fatto alcuna esperienza a questo riguardo. Infatti non si può dubitare che la forma nella quale oggi il cristianesimo viene insegnato nella scuola appartiene a un'epoca oramai trascorsa e che i fatti e le formole tradizionali dell'insegnamento religioso si trovano in mille guise in contrasto colle opinioni che sono il prodotto della vita che oggi noi viviamo.

Anche la teologia scientifica delle Università protestanti ha troppo lungamente chiuso gli occhi dinanzi a questa verità, così che non a torto si sente comunemente ripetere la frase che la teologia non è una scienza e che i teologi non devono venire considerati come scienziati. Ognuno ha il diritto di formarsi quelle opinioni che crede o di cercarle ove egli le trova; quando si tratta di critica biblica un guasta mestieri qualunque vale quanto uno scienziato paziente e minuzioso; anzi quello merita forse maggiore fiducia, poichè egli non si trova nella necessità di dover rinnegare la verità. Harnack e altre autorità hanno pubblicamente confessato che una gran parte di verità si trova in queste parole, poichè la scienza teologica non ha ancora pagato un vecchio debito.

Noteremo ancora un'altra circostanza. Chi si occupa minutamente di scienza naturale corre pericolo di nutrire disprezzo per la storia e per le scienze storiche.

L'oggetto delle scienze naturali è talmente grande, generale e vasto, sia in tempo che in spazio, che di fronte a esso ciò che è oggetto

della storia diventa qualche cosa di piccolo, casuale e singolare.

Mentre lo sguardo del naturalista ha tendenza ad abbracciare troppe cose, quello dello storico pecca facilmente di cortezza di vedute. Così avviene che essi non si comprendono.

Haeckel ha molto sviluppata la dote del naturalista. Come storico dell'evoluzionismo egli è abituato a calcolare con milioni d'anni, non con secoli. Questa vastità di orizzonte ha prodotto in lui un disprezzo per le circostanze storiche e questo disprezzo si manifesta in tutti i suoi scritti. Egli ama lanciare dinanzi a sè grandi cifre, calcolare con spazii di tempo non calcolabili; egli par quasi voglia dire al lettore: un cervello che deve abbracciare milioni d'anni non può certo occuparsi dei piccoli quisquiglii di cui sono pieni storia e filosofia. Fra 1000 anni o tutt'al più fra 10.000 anni tutte queste cose che ora paiono così importanti sono completamente dimenticate. Che cosa sono 10.000 anni per lo storico dell'evoluzionismo e dell'universo intero? un istante. I nostri primi ricordi storici rimontano a 6000 anni fa. Ora se noi calcoliamo per un giorno i 100 milioni d'anni che sono trascorsi dalla prima manifestazione di vita sopra la terra, questi 6000 anni hanno il valore di cinque secondi (pag. 442).

Ora questo disprezzo per i periodi storici piccoli si è trasportato e comunicato agli oggetti che li riempiono, cioè *gli uomini*. Ecco una piccola e insignificante creatura: *l'uomo!* Haeckel, che si forma volentieri dei nuovi vocaboli e distrugge i

vecchi, ha creato un nuovo vocabolo per manifestare il suo disprezzo per l'uomo: *antropismo*. Questa parola nell'intenzione del suo inventore dovrebbe esprimere la piccolezza di chi si diverte a vedere il mondo coll'occhio della storia e non sa uscire dalla propria atmosfera. È ridicolo questo essere che, per non sapere nulla del mondo, si gonfia talmente nella considerazione di sè stesso fino a credersi il fine di tutte le cose: che vorrebbe separarsi dalla natura in generale; che non vuole essere un mammifero e si vergogna di riconoscere nella scimmia i suoi progenitori. Questo piccolo e stupido *megalomane* osa farsi scopo di tutti gli esseri; fabbrica la natura secondo il suo proprio essere e immagina un essere superiore a lui, ma a lui simile che dopo aver creato la natura la governi!

Che rispettabili creature sono al contrario i monesi e i radiolari i quali pure avendo una vita di milioni d'anni, tuttavia non si vantano, mentre questa creatura di ieri, questa creatura di cinque secondi, pretende d'essere lo scopo della natura e ha tale un concetto della propria intelligenza che crede che senza di esso il mondo non avrebbe ragione d'essere.

E questo essere il più disprezzabile di tutti a cagione della sua presunzione è appunto una nullità, perchè invece di studiare le scienze naturali trasforma le sue stupide congetture nelle questioni più interessanti dell'universo sotto il titolo della religione. La fede in un Dio personale e nell'immortalità dell'anima, questo prodotto della propria

ignoranza e del proprio orgoglio è il più grave male del genere umano; questo male deve venire estirpato.

La religione, questa madre della superstizione, è il più grande impedimento della conoscenza scientifica e l'odio feroce che il passato nutre contro la scienza non è che la rappresentazione caratteristica di questo fenomeno generale. La religione, madre dell'intolleranza, è il più grande impedimento del progresso umano, poichè dal sentimento religioso viene alimentata la divisione, la inimicizia e la persecuzione nei popoli e negli individui tra di loro.

Adunque, *écrasez l'infame*, questo è il desiderio intimo di questo fanatico dell'ateismo. Solo quando l'uomo si sarà liberato di Dio e della religione egli potrà sperare in giorni migliori.

Haeckel ha sopratutto antipatia per il cristianesimo.

Ciò è spiegabile perchè il cristianesimo è appunto quella religione che lo circonda e opprime.

Il cristianesimo dei nostri giorni è tra tutte le religioni una delle più perniciose. Ascetico nella morale, sopranaturalistico in metafisica, tutta la sua stupidità si palesa chiaramente nel dogma della trinità, nella dottrina del *triploteismo*.

Il maomettanesimo, al contrario, è una religione affatto accettabile, poichè se non riuscì a vincere l'*antropismo*, mantenendosi però nel puro monoteismo rimase sempre più vicina al *monismo*. Il nostro filosofo accerta che nel visitare le magnifiche moschee del Cairo e di Costantinopoli non

potè soffocare un sentimento spontaneo di devozione e confessa che le quiete preghiere del Corano coi relativi servigi religiosi gli parvero sublimi, specialmente in confronto con il culto cattolico.

Anche il Buddismo riceve da Haeckel qualche carezza, sempre però a spese del cristianesimo.

Dopo queste brevi considerazioni mi pare che non gli si faccia un torto asserendo che il senso storico di Haeckel è ancora più piccolo del suo senso filosofico.

Egli dice che qui si tratta di una battaglia terribile per la civiltà. Si tratta di distruggere il veleno dalla superstizione medioevale che perdura nell'ortodossia delle diverse chiese. Sia. Certo è però che colle sue armi in questa lotta non si può sperare una vittoria.

VIII.

Il ritratto del nostro filosofo non sarebbe completo se noi non toccassimo ancora un punto. Noi abbiamo studiato l'uomo considerandolo quale cosmologo, quale psicologo, quale metafisico e storico. Ora lo studieremo sotto l'aspettto di fondatore di religione.

Dopo aver distrutto i dogmi e tempii della religione « *antropistica* » egli fabbrica sopra il terreno purificato da ogni superstizione la pura e monistica religione naturale. Egli costruisce un tempio, o per meglio dire il palazzo della ragione, nel quale, secondo i nuovi concetti del secolo XIX, si venera la vera trinità del *vero*, del *bene* e del *bello*.

Haeckel si crede vicinissimo a questa êra novella della religione naturale: il secolo XX assisterà certissimamente al suo trionfo. Egli ha già persino delineato le forme del nuovo culto. « *Ove ora si trovano i quadri di santi verranno collocate delle belle meduse e dei sinafori che metteranno in evidenza la bellezza artistica della vita marina. Al posto dell'altare maggiore sorgerà un'Urania per*

rappresentare la onnipotenza della legge di sostanza nei movimenti dei corpi » *(pag. 463)*. « *La meraviglia colla quale noi consideriamo la vita microscopica in una goccia d'acqua, la riverenza colla quale noi cerchiamo di comprendere l'azione meravigliosa dell'energia nella materia in moto, la devozione colla quale noi veneriamo la potenza della legge universale di sostanza* ..... *ecco i sentimenti che terranno uniti i membri della nuova comunità, che è già in via di formazione* ». Questa comunità si va naturalmente raccogliendo intorno al profeta dell'evoluzionismo, poichè, come egli stesso ci racconta, il suo discorso sopra il monismo, considerato come legame tra la religione e la scienza, gli hanno fatto pervenire centinaia di lettere di congratulazione e questo discorso nel breve periodo di sei mesi ha avuto sei edizioni. « *Le scienze naturali fanno quotidianamente delle scoperte strepitose, la coltura cresce d'anno in anno, l'umanità progredisce a passo di gigante, così si può dire che col secolo XIX incominciava un nuovo periodo di storia per l'umanità caratterizzato dalla filosofia naturalistico-monistica* ». « *La vita sarebbe una bella cosa se non esistesse questo scaltro e indiavolato papismo! Però grande è la potenza della verità ed essa finirà per trionfare* ».

Mentre io leggeva il libro di Haeckel dovetti sovente pensare alle parole di Goëthe: *L'uomo non si accorge di essere antropomorfistico!* ». Anche Haeckel non si accorge di ciò: egli, il punto centrale della storia, il nuovo Adamo che forma l'umanità secondo la propria immagine. Colla spie-

gazione naturalistica del mondo incomincia la seconda grande epoca della storia. Noi possiamo intitolare questi due grandi capitoli coi nomi: *Antropismo* e *Monismo*. Il primo capitolo è occupato dall'oscurità, dalla superstizione e barbarie: il secondo dalla luce, ragione e coltura.

Là è arbitro il rappresentante del passato, il sovrano del regno delle tenebre: il papa.

Qui governa invece il professore di Jena, lo scopritore della cytopsiche e istopsiche, il creatore della filosofia e religione monistica.

In lui la ragione riuscì finalmente a trionfare di sè stessa. Dopo 14 o 100 milioni d'anni di sviluppo di vita organica la ragione ha finalmente ottenuto il suo scopo, essa ha compreso sè stessa. Che giorno prodigioso è questo!

Questo grido di trionfo noi l'abbiamo già sentito un'altra volta nel secolo XIX per bocca di Hegel. Ora non si crede più in Hegel, però al posto di Hegel sta un Haeckel. Un'altra volta mille voci vanno ripetendo il grido: noi abbiamo il messia; l'enigma del mondo è spiegato.

Tra la vecchia e la nuova teoria non vi è che una differenza. Nel monismo di Hegel la realtà concepisce sè stessa nel concetto di ragione; nel monismo di Haeckel la realtà si concepisce come un avente ragione. Qui la realtà è un prodotto di forze cieche e meccaniche. Essa sa che la ragione non ha avuto parte alcuna nella creazione del mondo, poichè questo è un prodotto di forze fisico-chimiche e la lotta per l'esistenza è il Dio educatore e fautore di progresso. La ragione non

ha per nulla cooperato nella creazione del mondo per il semplice fatto che essa allora non esisteva, poichè essa apparve primieramente nel mondo nel secolo XIX!

Questa è la nuova santa dottrina che dovrebbe durare per tutti i secoli.

Noi ci domandiamo per altro se la dottrina del professore Haeckel non avrà la stessa sorte di tutte le altre dottrine religiose che ebbero il loro tempo nel paese dell'occidente. Chissà che, quando la dottrina di Haeckel ridotta in catechismo sarà imparata a memoria in tutte le scuole, l'allievo dopo aver sostenuto il suo esame non incominci a fare a sè stesso qualche interrogazione! Dunque la ragione venne al mondo per mezzo di evoluzione?

Ma l'origine di questa forza chiamata evoluzione dove sta? Nel plasma, nello psicoplasma colle sue sensibilità e tendenze. Ma il plasma donde deriva? Dalla materia inorganica e questa dalla materia primitiva, ossia etere (anche *protilo*) per mezzo di un fenomeno di picnosi per cui l'attività unica e immanente della sostanza produce dei condensamenti centrali (picnatomi) dotati di sensibilità, energia e forza di volontà in maniera ancora semplicissima. Dunque i picnatomi sarebbero la prima espressione del pensiero e della ragione. Ma se i picnatomi provengono dall'etere, perchè non potrebbero queste funzioni già trovarsi nell'etere stesso? Eccoci dunque ritornati a Spinoza secondo il quale la sostanza è un'unica sostanza dotata di ragione capace di pensare se è il mondo.

Così noi siamo ritornati all' *antropismo*. Ma se l'uomo è una parte della natura, della sostanza infinita e se le altre parti della natura noi le concepiamo antropomorficamente, perchè non concepiremo antropomorficamente la natura nel suo insieme? Se esiste un cilopsiche perchè non potrà esistere una geopsiche o cosmopsiche? Certo noi non vediamo nessuna cosmopsiche, ma è forse la cilopsiche visibile? Per conto mio confesso di trovarmi meglio in un mondo ove fin da principio son esistiti spirito e ragione che in un ammasso di picnatomi. Non mi pare che l'uomo abbia ragione di rallegrarsi per il fatto che la filosofia monistica scaccia dal mondo, vale a dire dalla sua origine, la ragione. La legge universale di sostanza non mi ispira devozione, ma questo sentimento di devozione mi pare molto ragionevole e dignitoso di fronte ad una ragione seria e universale.

Il 20° capitolo del libro di Haeckel porta per titolo: *Soluzione degli enigmi*. Adunque questi sono stati risolti. Haeckel li enumera ancora una volta. Prima di tutto la legge di sostanza che è un'altra espressione della grande legge della causalità meccanica. In poche parole: tutto è uno. La materia non è che un attributo della sostanza detta anche energia o spirito. Egli ricorda quindi la cosmologia meccanica e la geologia e infine la biologia monistica « *i cui principii io mi sono sforzato di ben determinare nella mia morfologia generale* ». « *Nella mia antropogenia poi ho rappresentato tutta la catena dei nostri progenitori, attraverso i quali nel*

periodo di milioni d'anni la nostra razza si perfezionò fino allo stato presente » (pag. 436).

« *Con questo dovrebbe essere avverata la parola dell'antico filosofo: Homo, nosce te ipsum* » (pag. 436).

Wie stolz, o Mensch, mit deinem Palmenzweige
Stehst du an des Iahrhunderts Neige
In edler stolzer Männlichkeit,
Mit aufgeschloss'nem Sinn, mit Geistesfülle,
Voll milden Ernst's, in tatenreicher Stille,
Der reifste Sohn der Zeit!

Con quanto maggior diritto possiamo noi ripetere queste parole che non Schiller alla fine del secolo XVIII.

Il secolo XVIII aveva finito per rinunciare alla spiegazione gli enigmi della vita secondo il detto di Kant, il quale insegnava a riconoscere e ammettere che il mondo non s'arresta nei nostri ragionamenti e che quindi l'uomo finisce sempre per avere una fede. Io mi sovvengo delle parole di Goëthe: « l'uomo non è nato per risolvere i problemi del mondo, ma per cercare ove esso comincia e ove finisce e limitarsi quindi a determinare i confini del percepibile ». Ma ora noi possiamo sollevare superbamente il nostro capo ed esclamare: *Homo, noscis te ipsum.*

Però anche il nostro autore pare venga assalito da qualche dubbio. Ascoltiamo le sue parole.

« *Ma insomma che cosa è questo supremo essere meraviglioso che dal positivista viene venerato attraverso il concetto di natura, dal filosofo idealista attraverso quello di sostanza e cosmo e dal credente attraverso quello di Dio?* ». « *Bisogna riconoscere*

che questa essenza singolare diventa tanto più meravigliosa ed enigmatica quanto maggiormente noi approfondiamo la conoscenza de' suoi attributi che sono **materia** *e* **energia**. *Anche oggi noi non sappiamo che cosa sia l'essere in sè; che cosa si trovi di reale dietro i fenomeni* ».

Ecchè: ritorniamo noi a Kant? È suonata anche per il filosofo del monismo l'ora in cui egli diventa vecchio e debole? Ma no. Egli prosegue in questi termini. « *Che importa a noi di sapere che cosa sia l'essere in sè. Lasciamo questo fantasma ideale ai metafisici puri e rallegriamoci invece della filosofia e della religione monistica* ».

Note del Traduttore.

Non dimentichi il lettore che egli non si trova ad avere in mano un Manuale di filosofia qualunque, sibbene una « *philosophia militans* ». La polemica come la discussione può soltanto presentare o accennare alle questioni: risolvere o prendere punto fisso in esse, aspetto allo studio calmo e prolungato. D'intesa coll'autore ho soppresso certe pagine che per essere troppo polemiche potevano avere uno scopo in Germania quattro o cinque anni or sono.

Coloro che vedono con orrore l'Italia invasa da due grande piaghe: clericalismo e materialismo, leggeranno non senza profitto le considerazioni dell'illustre professore berlinese. Se i primi quattro saggi sono diretti contro il clericalismo, il quinto e ultimo prende di mira il naturalismo e materialismo. Ma l'errore di Haeckel, che volle uscire dal proprio campo, diventa per il filosofo una difficoltà necessaria e insormontabile, per cui la sua critica riesce imperfetta e alquanto urtante.

LABOR ET HONOR